
فيض الباري
على
صحيح البخاري
من أمالي الفقيه المحدث الأستاذ الكبير
إمام العصر الشيخ محمد أنور الكشميري ثم الديوبندي المتوفى ١٣٥٢ هـ
جمع هذه الأمالي وحررها
مع
حاشية البدر الساري
إلى فيض الباري
صاحب الفضيلة الأستاذ محمد بدر عالم الميرتهي
من أساتذة الحديث بالجامعة الإسلامية بالمدينة
تنبيه
أدرجنا نص «صحيح البخاري» كاملاً وميزناه بحرف أكبر
من حرف الشرح. كما ميزنا ألفاظ الصحيح ضمن الشرح
بوضعها بين قوسين ولوناها بالأحمر. ووضعنا في الحواشي
«البدر الساري إلى فيض الباري» للأستاذ محمد بدر عالم الميرتهي
المجلد الأول
يحتوي على الكتب التالية:
بدء الوحي. الإيمان. العلم. الوضوء. الغسل. الحيض. التيمم
منشورات محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية بيروت لبنان

فيض الباري
على
صحيح البخاري

من أمالي الفقيه المحدث الأستاذ الكبير

إمام العصر الشيخ محمد أنور الكشميري ثم الديوبندي المتوفى ١٣٥٢هـ

جمع هذه الأمالي وحررها

مع

حاشية البدر الساري
إلى فيض الباري

صاحب الفضيلة الأستاذ محمد بدر عالم الميرتهي

من أساتذة الحديث بالجامعة الإسلامية بدابهيل

الجزء الأول

يحتوي على الكتب التالية:

بدء الوحي . الإيمان . العلم . الوضوء . الغسل . الحيض . التيمم

تنبيه

أدرجنا نص «صحيح البخاري» كاملاً وميزناه بحرف أكبر من حرف الشرح. كما ميزنا ألفاظ الصحيح ضمن الشرح بوضعها بين قوسين ولوّناها بالأحمر. ووضعنا في الحواشي «البدر الساري إلى فيض الباري» للأستاذ محمد بدر عالم الميرتهي

منشورات محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية
بيروت لبنان

الكتاب: فيض الباري على صحيح البخاري

FAYDUL - BĀRI ALA ṢAḤĪH AL-BUḤĀRI

المؤلف: محمد أنور الكشميري

المحقق: محمد بدر عالم الميرتهي

الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت

عدد الصفحات: 3765

سنة الطباعة: 2005 م

بلد الطباعة: لبنان

الطبعة: الأولى



ISBN 2-7451-3896-0

منشورات محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية بيروت لبنان

الطبعة الأولى
٢٠٠٥ م. ١٤٢٦ هـ

منشورات محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

الإدارة : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
Ramel Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg., 1st Floor
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ (١ ٩٦١)

فرع عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
Aramoun Branch - Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Bldg.
هاتف: ١٢ / ١١ / ٨٠٤٨١٠ ٥ ٩٦١+ ص.ب: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+ رياض الصلح - بيروت ٢٢٩٠ ١١٠٧

http://www.al-ilmiyah.com
e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun-ilmiyah.com

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة الناشر

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد رسول الله ﷺ وخاتم النبيّين، وعلى جميع الأنبياء والمرسلين.

أمّا بعد.

فهذا كتاب «فيض الباري على صحيح البخاري» وهو من أمالي المحدّث الكبير إمام العصر محمد أنور الكشميري على تلامذته. وقد جمع هذه الأمالي وحرّرها ووضع عليها «حاشية البدر الساري إلى فيض الباري» صاحب الفضيلة الأستاذ محمد بدر عالم الميرتهي.

ونحن ـ في دار الكتب العلمية ـ إذ نُعيد نَشْر هذا الكتاب القَيّم، نشير إلى أننا بذلنا جهدنا في تنقيح هذه الطبعة وتصحيحها آملين أن تصدر بإذن الله خاليةً من الأخطاء الطباعية قدر الإمكان كما نشير إلى أنّنا خرّجنا جميع الآيات القرآنية الواردة في النّص مع إيرادها بالخطّ العثماني، كما ميّزنا ضمن الشرح ألفاظ صحيح البخاري بوضعها ضمن قوسين وباللون الأحمر أيضاً.

آملين أن يلقى هذا العمل رضا الله تعالى، وأن يكون ذخراً لنا في ميزان حسناتنا عند ربّ العالمين. والحمد لله أولاً وآخراً.

دار الكتب العلمية
بيروت ـ لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شُكر

وما لي لا أشكر الله عَزَّ وجلَّ وهو الذي وَفقَّني لجمع هذه الأمالي وتأليفها، ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ . فهذه نعمة مِنْه وفضل. ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٨]، اللهم ما كان بي من نعمة أو بأحدٍ من خلقك فمنك وحدك لا شريك لك، فلك الحمدُ والشكر.

وكيف لا أشكر قوماً أولي هِمَّة علياء، أعضاء جمعية العلماء في جُوهانْسبرج (إفريقيا الجنوبية)، لِمَا تكلّفوا لطبعه وبذلوا فيه نفقةً غيرَ قليلة، وهم أصحاب علم وفضل، فكانوا أحقَّ بهذا الكتاب، والكتابُ أحقَّ بهم، فإنَّ كلمةَ الحكمةِ ضالةُ الحكيم، فهو أحقُّ بها حيثما وجدها.

وكيف أنسى الذي كان من أخصّ تلامذة إمام العصر شيخنا الذي قعد إليه عدة أشهر، وقام عنه بحظ وافر من علومه، ذا بيان وبَنَان، وعلم وإمعان، وضبط وإتقان، وذوق ووجدان، وهو الفاضل مولانا محمد يوسف البَنُّوري الذي ينتهي نسبه إلى العارف السيد آدم البَنُّوري ثم المدني رحمه الله تعالى،الأستاذُ بالجامعة الإسلامية بدابهيل، فإنه كان عمدتي في ذلك.

وأما الفاضل الأفخم السيد أحمد رضا، ناظم المجلس العلمي، فهو أولى الرجال بأن أشكره، فإنه نظم أمره،وكابد المشقة فيه.

هذان الفاضلان قد قاسيا عناءً بالغاً في تصحيح الأصول وإزالة تشويهها بما تيسّر لهم، فأشكر هؤلاء النفوس الزكيات وجميع من أعانوني في أمري بمجاميع قلبي، وأقول لهم مخاطباً، وحَيَّا اللَّهُ المعارِف:

أَفَادَتْكُمُ النَّعْمَاءُ مِنِّي ثَلاثَةً ... يدي ولساني والضمير المحجبا

والحمد لله أولاً وآخراً

مُحَمَّد بَدْر عالَم المِيرَتهي
عفا الله عنه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قد كنتُ أنشأت أبياتاً إظهاراً للأَرْيَحِيّة التي أخذتني عند مطالعة مواضع كثيرة من «فيض الباري»، فنظراً إلى إبراز طربي وأريحيّتي، لا أرى بأساً في إيرادها هنا، لتمثّل للناظرين صورةً إجمالية من الكتاب في مستهل أمره.

هَبَّ النسيمُ على القلوب ومالا ... فترحل الحُزْنُ المقيمُ وزالا
فُلِقَ الصَّدِيعُ واطمأنّ معرِّسٌ ... مما يُعاني في السرحيل كلالا
جاء البشيرُ فظلتُ أطْرَب بهجةً ... ورجوتُ مِن لَيْلَىٰ الحديثَ وصالا
فالقلب يَطْرَب والعيونُ قريرةٌ ... دَنَت المُنى للطالبين مَنالا
قد فاضَ من فيض الإلٰهِ سحائب ... يَشْفِي القلوبَ زُلالُها سِلسالا
أَمْلَىٰ الإمامُ الشيخُ أنورُ علْمَه ... من صدره متدفّقاً فأسالا
فَجَرَتْ ينابيعُ الحديثِ بدرسه ... واللّهُ أجرى فيضَه يتوالى
قد نَثَّ في درس الصحيح كنوزَه ... تُغني مَحَاويجَ العلوم عِيالَا
حِكَمٌ يمانِيةٌ تفورُ عيونُها ... تَسقي العطاش إلى الحديث زُلالا
دُرَرٌ لَيَفْتَخِرُ الأنامُ بِنَظْمِها ... غُررٌ زَهَتْ للناظرين جَمالا
عِقْدٌ فريدٌ في الشروح كأنّه ... بدرٌ تلألأ في الدُّجَىٰ جوّالا
شرحٌ تَبَدَّىٰ في الشروح كأنه ... بَرْقٌ تألّق في الدُّجى وتلالا
يحوي معارِفَ جَمّةً وعوارفاً ... ولطائفاً وطرائفاً تتمالا
وحقائقاً ودقائقاً ورقائقاً ... وبدائعاً وروائعاً تتوالى
وجواهراً وزواهراً مُزْدَانَةً ... ومنارةً للحائرين ضلالا
فالشيخُ أنورُ بالبسيط علومُهُ ... كالشمس في كَبِد السما تتلالا
شيخٌ إمامُ العصر مُسْنِدُ وقته ... ما جاء مَنْ هو مثلُهُ أجيالا
وحديثُهُ في العلم صحّ مسلسلا ... وَقفاً ورفعاً مُسْنَداً إرسالا
بحرُ الحقائق والمعارف كلُّها ... قد نال من سَنَدِ العُلا ما نالا
وتواترتْ أخبارهُ مرفوعةً ... حِفْظاً وفَهماً دِقّةً وكمالا
وَرِعٌ تَقيٌّ زاهدٌ متواضعٌ ... أضحى لنا للغابرين مِثالا
أحيا الحديثَ إذا تقادم عهده ... بِعِهاد مُزْنَتِهِ الغِزار فسالا
نفخَ الحياةَ واستحَثَّ عزائماً ... للقاعدين من العَلاء ملالا
فاهْتَزَّ قلبٌ ميت من روحه ... واحتثَّ أنضاء الجهود كُسالى
ما شئتَ من فضل فَقُلْ في شأنه ... قد نال منزلةً تُكِلّ خيالا

لا غَرْوَ أعطاه الإلٰهُ شمائلاً — وفضائلاً سبحانه وتعالى

هذا الإمامُ الشيخُ أخرج دُرَّةً — بِجَنَانه فبيانُهُ يتنالى

فَأَبْشَرْ بذا المضنون والعِلْق النَّفِيـ — ـس الجوهر الغالي فعزَّ نوالا

شكراً لجامعه وشَاعِبِ صَدْعِهِ — قاسى العَنَاء له فبثَّ مقالا

لا غَرْوَ جَامِعُهُ ذكيٌّ فاضلٌ — قد نال مما يرتضيه منالا

فتسابقتْ أفكاره في ضبطه — فترى بديعاً معجباً يتلالا

فجزى الإلهُ الحقُّ بذلَ جهوده — خيرَ الجزاءِ في الجِنَان مآلا

وجزى الإلهُ مَن سعى في نشره — بكتابةٍ وطباعةٍ مِبْذالا

ثُمّ الصلاةُ على النبيِّ المصطفى — ليلاً نهاراً بُكرةً آصالا

وآلهِ مع صحبهِ وتُبَّعِهِ — ما سار بدرٌ في السما وتلالا

محمد يوسف البَنُّوري

عفا الله عنه

* * *

المُقدِّمَة

﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ﴾ [الإنسان: ٢٩]

لَفْتَةُ نظرٍ إلى تطوُّر نشر الحديث في البلاد العربية، ثم البلاد الهندية، وكلمةٌ في ترجمة إمام العصر صاحب «فيض الباري»، ولمعةٌ من خصائصه في درس «صحيح البخاري» وآدابه العامة في شرح الحديث.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، لا سيما صفوةِ البريَّة، وخاتمِ النبوة، محمدٍ المصطفى، وآله وصَحْبِهِ مَا كَفَىٰ وَشَفَىٰ.

وبعد: فللَّه سبحانه في خلقه شؤون وأطوار، حَارَتْ فيها الأفكار، وَكَلَّتْ في بدائعه البصائر والأبصار، وربُّك يَخْلُق ما يشاء ويختار.

رُتَبٌ تَقْصُرُ الأمَانِي حَسْرَى دُونَهَا ما وراءَهُنَّ وَرَاء

طَوراً يُشْرِق نوره في سَاعير، وطوراً يتهلَّلُ في طُور سَيْنَاء، وتارةً ينبلج بفَارَان، تنقشع به الظلمات المتراكمة، وتستنير به أنحاء الأرض، إنَّ لله في دهره نفحاتٍ، يَصطفي ما يشاء لما يشاء.

اصطفى مكة فجعل فيها بيتاً مباركاً هُدَىً للعالمين، وبعث فيها خاتمَ أنبيائه عليه صلوات الله وتحياته، وجعل دار هجرته المدينة، فتألَّقت أنوارُهَا في أنحاء العالم، وزال كلُّ أمرٍ مَرِيج، وتدفقت أنهارُهَا إلى أقطار مُجْدِبةٍ، فلم تَلْبَثْ إلا أن اهتزَّتْ وَرَبَتْ وأنبتت من كل زوج بهيج.

فلم تبرح الأنوارُ تُنْشَر، والظلمات تتقلص وتنزوي، ولم تزل الأنهار تَزْخَر وتموج، حتى تفيهقت العراق والحجاز والشام والأندلس ببحار من علوم القرآن والسنة زاخرة، وأصبحت بلاد خُرَاسان وما والاها تَخْفِق فيها رايات الحديث والسنَّة مرفوعةً زاهرة.

لم تبقَ ناحيةٌ من المعمورة إلا وأصابتها رَشْحَةٌ من وَابِلها الصَّيِّب المِدْرَار، ولم تبق بلدة عامرة إلا وتألَّقت لمعةٌ فيها بطلوع تلك النجوم الثاقبة الأنوار، وذلك قوله ﷺ: «لا يبقى [على ظهر الأرض] بيتُ وَبَرٍ ولا مَدَرٍ إلا أدخله الله [كلمة] الإسلام، بعزِّ عزيزٍ وذُلِّ ذَلِيلٍ».

قال إمام العصر صاحب «فيض الباري»: لما ظهر الإسلام، وَبَدَت هذه المِلَّة النقيةُ البيضاء، لم يكن مَنَاصٌ لأهل الأديان إلا وأن يستنفِذوا وُسْعهم في تهذيب أديانهم، وتنقيح مذاهبهم، حيث آلت إلى مكانةٍ من الظلمات المتراكبة، بحيث ما كان لها أن تبقى بعد ظهور الإسلام، وبعد طلوع ذكائه المشرق، وما كانت أنْ تُعْرَضَ للأُمم في مقابلته إلا أن تعود على

صاحبها وَصْمَةَ عار. فأخذ أهل الأديان وعقلاؤهم في تحسين وجوهها، وتقليل تشويهها، وَطَفِقُوا يأخذون من الإسلام أموراً يَجْلُون بها ظلماته المحيطة على نواحيها، وَيَجْبُرون بها مواقع الوَهْنِ والفساد، وإليه أشار ﷺ بقوله: «لا يبقى [على ظهر الأرض] بيتُ وَبَرٍ ولا مَدَر...» إلخ. اهـ.

كانت انعقدت المشيئة الأزلية بختم نبوّته ﷺ، فأكمل اللَّهُ دينَه المُتَكَّفل لِمَا فيه صلاح الناس من أمر دينهم ودنياهم، ومعاشهم ومعادهم، وما فيه كل خير وصلاح. وأتمّ نعمته فأفاض عليهم آلاء ونعماء بهذا الدين من مناهج تيسير، وأسباب تبشير، وتوفير أجر جزيل بعمل يسير، وطُرُق عروج وازدهار. وهذا الدينُ الجامعُ لأمر الدنيا والآخرة هو المَثَلُ الأعلى في الأديان السماوية، وهو الأمر الوسط بين الرهبانية المُلهية عن طيبات الدنيا رأساً، وبين المدنية الخادعة المُفْرِطة في أمر الآخرة. وهذا هو دين الله المَرْضِي، وهو دين الإسلام. فقال عَزَّ مِن قائل: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. وقال: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، فكان ديناً وسطاً لأمةٍ جعلها أمةً وسطاً. وكان من مقتضيات الفِطْرة الوُسطى أمراً وسطاً.

وَأَكْمَلَ قَصْرَ النبوة بآخر لَبِنَةٍ بقيت، حتى أصبح قصراً مَشِيداً زاهياً، يأوي إليه مَن أراد أن يدخل في كَنَفِ رحمته. وأصبحت مدينة الرسول ﷺ عاصمةَ الدِّين والعلم الإلٰهي، ومعارف الشريعة السماوية.

وَصَلَ خِيرةُ الخلائق، وصفوةُ الأنبياء إلى الرفيق الأعلى صلى الله عليه وبارك وسلم، فَخُتِمَتِ النبوة وانقطع الوحي. وخَلَّف أصحابه الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ من صفوة عباده بعد الأنبياء. ﴿ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمَثَلُهُمْ فِي ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ [الفتح: ٢٩]، فكانوا أفضلَ هذه الأمة، أبرَّها قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلّها تكلُّفاً، كما وصفهم حَبْرُ القادسية، كُنَيْفٌ مُلِيء علماً وفقهاً: ابنُ مسعود رضي الله عنه، وكانوا على عِلْم وَقَفُوا، وببصرٍ نافذ قد كُفُوا، وما دونهم من مقصِّر، وما فوقهم من محسِّر. كما وصفهم أعدلُ الأمة بعد الصحابة الإمامُ عمر بن عبد العزيز رحمه الله. فوقفوا أنفسهم وأموالهم تفدية وتضحية في سبيل نشر الدين، وتبليغ الحق وحمل الأمانة. فانتشروا في أقطار الأرض، وتفرقوا في البلاد، وكافحوا ونافحوا عن حَوْزَة الدين والإسلام.

ولم يَحُل أمامهم تواكلٌ ولا تكاسل ولا كَلال ولا مَلَال، ولم يمنعهم اغتراب عن الأوطان، ولا نزوع إلى الحلائل والأبناء. فافتتحوا البلاد، وفتحوا فيها ينابيع علوم الدِّين، ووضعوا أساساً للفلاح والرشد، فلم ينقرض عصر الصحابة إلا وضَرَبَ الدِّين بالجِران في أقطار الأرض.

ولما انقرض عصرهم خَلَفهم تابعوهم، ونِعم التابعون علماً وعملاً، ديناً وسياسة. ومن آخر عهد التابعين يبتدىء عهد الأئمة المتبوعين، ويأتي دور تدوين الفقه، وعهد تُبَّع التابعين، ثم عهد أصحاب الجوامع والمسانيد، والصِّحاح والمعاجم، من كبار المحدِّثين، حتى أصبحت

بلاد العرب، وكثيرٌ من بلاد العجم، يموجُ فيها جهابذة الحديث، وأعيان الفِقه، وأعلام السنَّة، ومعالم الدِّين، ما لايُحْصَوْن كثرةً هائلة.

فهذا كتاب «الموطَّأ» لإمام دار الهجرة يُرْوَىٰ عنه بأربع وعشرين طريقاً، ويسمعه منه نحو ثمانين ألفاً على ما يقال، وهذا «صحيح البخاري» لأمير المؤمنين في الحديث يسمع منه عدد عظيم جداً من الرجال.

وهذه الكوفة وحدها من بلاد العراق يتفقَّه فيها على ابن مسعود وأصحابه أربعة آلاف عالم. ويَكتب فيها مثلُ عفان البصري ـ شيخ البخاري ـ وأحمد خمسين ألف حديث في أربعة أشهر ويقول: ولو أردنا أن نكتب مائة ألف حديث لكتبناها. كما في «المُحَدِّث الفاصل» للرَّامَهُرْمُزِيِّ. حكاه الأستاذ الشيخ محمد زاهد الكَوْثَرِيّ.

وهذا كتاب «صحيح البخاري» انتقاه الإمام البخاري من ستمائة ألف حديث. وهذا كتاب «صحيح مسلم» انتقاه الإمام مسلم القُشَيري من ثلاثمائة ألف حديث، وهذا «سنن أبي داود السِّجِسْتَاني» انتخبه المؤلف من خمسمائة ألف حديث.

بداية تدوين الحديث

يبتدىء تدوين الحديث على طريقة التأليف في أوائل القرن الثاني، فيسبِقَ فيه ابنُ شهاب، ويتلوه ربيع بن صَبِيح، وسعيد بن أبي عَرُوبة، ثم مالك بالمدينة، وابن جُرَيج بمكة، والأَوْزاعي بالشام، وسفيان الثوري بالكوفة، وحَمّاد بن سَلَمَة بالبصرة، وهُشَيْم بن بَشِير بواسط، وَمَعْمَر بن راشد باليمن، وابن المبارك بخُرَاسان، وجَرير بن عبد الحميد بالرَّيّ، وهكذا وهكذا.

وإلى منتصف القرن الثالث ترى البلاد طافحة عجماً وعرباً، شرقاً وغرباً، بجوامعَ، ومسانيدَ وصحاحٍ، وسننٍ، ومعاجمَ، ومصنفاتٍ، وأجزاء، وأفراد ما يُحَيِّر الألباب. نعم، لم تكن علومهم في قَمَاطِر وصناديق حتى يلجأوا إلى بحث، ولم يكونوا يتكلَّفون لتأنّق، بل كانت قلوبهم عيوناً ثَرَّة، وصدورهم أوعيةً طافحة بحِياضها، فلم تلبث إلا وأن فاضت من أوعية الصدور، وعيون القلوب، إلى بطون القَمَاطر وصفحات الكراريس.

ثم بعد منتصف القرن الثالث يظهر رجال في الأمة في مصر، والشام، والأندلس، وخُرَاسان، من حُفّاظ الحديث في استبحار وَتَغَلْغلٍ في الأحاديث، وأصحاب غوص في المسائل، إلى أوائل القرن التاسع للهجرة، ما تُورث العجبَ كثرتُهم.

من حفاظ المذاهب الأربعة

فمن الحنفية: كالحافظ أبي بِشْرٍ الدُّولابي، والحافظ أبي جعفر الطحاوي، والحافظ ابن أبي العَوَّام السعدي، والحافظ أبي محمد الحارثي، صاحب «مسند أبي حنيفة»، والحافظ عبد الباقي، والحافظ أبي بكر الرازي الجَصَّاص، والحافظ أبي نصر الكَلَاباذي، والحافظ أبي محمد السمرقندي، والحافظ شمس الدين السَّرُوجي، والحافظ قطب الدين الحلبي، والحافظ

علاء الدين المارِديني، والحافظ جمال الدين الزَّيْلَعِي، والحافظ علاء الدين مُغُلْطاي، والحافظ البدر العَيْنَي، والحافظ قاسم بن قُطْلُوبُغَا، وغيرهم من الحفاظ الحنفية.

ومن الشافعية: كالحافظ الدَّارَقُطْنِي، والحافظ البيهقي، والحافظ الخَطَّابي، والحافظ عِزّ الدِّين بن عبد السلام، والحافظ ابن دَقِيق العيد، والحافظ العراقي، والذهبي، والمِزِّي، وابن الأثير الجَزَري، والتقيّ السُّبكي، والهَيثمي، وابن حجر، ومَن عداهم من الحفاظ الشافعية.

ومن المالكية: كالحافظ حسين بن إسماعيل القاضي، والحافظ الأَصِيلي، والحافظ ابن عبد البَر الأندلسي، والحافظ أبي الوليد الباجي، والحافظ القاضي أبي بكر بن العربي، والحافظ عبد الحق صاحب «الأحكام»، والحافظ القاضي عِيَاض اليَحْصُبِي، والحافظ المازِري، والحافظ ابن رشد الفقيه صاحب «المقدمات»، والحافظ أبي القاسم السُّهَيْلي، وغيرهم.

ومن الحنابلة: كالحافظ عبد الغني المقدسي صاحب «الكمال»، والحافظ أبي الفرج بن الجوزي، والحافظ موفَّق الدين بن قُدَامة، والحافظ أبي البركات بن تيمية صاحب «المُنْتَقى»، والحافظ ابن رجب، وغيرهم مِنْ قبلهم ومن بعدهم خلائقُ لا يُحْصَون عدداً، نبغت في هذه القرون المزدهرة. والقوم كلهم اليوم عيالٌ على مَأدُبة هؤلاء الأعلام، وأماثل الأعيان.

وبلاد الهند في هذه الأعصار دخلها رجال من المحدثين، وخرج منها رجال في طلب الحديث، فتضلَّعوا، غير أنهم لم يرجع كثير منهم، فلم تنتفع بهم بلادهم، وتجد في رواة الحديث عِدّة من رجال الهند، ولا سيما السِّنْد، ومع هذا فالحق يقال إن بلاد الهند حظها ضئيل جداً من علوم الحديث في تلك العصور الحافلة بالمحدثين في بلاد العراق وخراسان وغيرها. وماذا يُغني كتابٌ للصَّغَاني الذي خلَّفه أثراً بعد عين، بجنب تلك الذخائر الغزيرة والبحار المتلاطمة الأمواج. حيث أصبح عليه فقط مدار درس الحديث إلى قرون، ثم ضُمّ إليه كتاب «مشكاة المصابيح» بعد بُرْهَة من الدهر مديدة، لا تقلّ عن ثلاثمائة سنة، فكيف تداني وتساهم بهؤلاء النابغين الذين فاضت ينابيع تحديثهم في أنحاء العالم، وطَبّق الخافقين ذكراهم على توالي القرون.

ولكن لما أخذ الضعف والوَهْن في علوم الحديث من منتصف القرن العاشر للهجرة في البلاد العربية، وقد سبقت سُنَّة الله الأزلية بقوله: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ [محمد: ٣٨]، فانتقلت هذه المزيَّة من أهل هذه البلاد، وقيَّض الله لها حَمَلَةً أمناءَ في بلاد الهند، وأتاح لهذه السعادة مثل المحدِّث الشيخ علي المُتَّقي صاحب «كنز العمال»، المتوفَّىٰ سنة (٩٧٥ هـ)، والشيخ عبد الأول الجونفوري صاحب «فيض الباري» شرح صحيح البخاري، المتوفى سنة (٩٦٥ هـ)، والشيخ عبد الوهاب البرهانفوري، المتوفى سنة (١٠٠١هـ)، والشيخ محمد طاهر الفَتَّني ملك المحدثين صاحب «التذكرة»، و «المغني» و «مجمع البحار»، و «قانون الموضوعات»، المتوفى سنة (٩٨٦ هـ)، والشيخ عبد الحق الدِّهْلَوي، المتوفى سنة (١٠٥٢هـ)، صاحب «اللمعات شرح المشكاة»، وغيرها من كتب نافعة، ثم الشيخ نور الحق ابنه، المتوفى

سنة (١٠٧٣ هـ)، صاحب «تيسير القاري شرح صحيح البخاري» بالفارسية، وشارح «الموطأ»، ثم ابنه الشيخ فخر الدين شارح «الحِصْن الحصين» وغيره، ثم ابنه شيخ الإسلام وشرحه على «صحيح البخاري»، بالفارسية مطبوع، ثم ابنه الشيخ سلام الله، وشرح «الموطأ» في عدة مجلدات كبيرة سماه «المُحَلَّى»، ولم يُطبع، توفي سنة (١٢٢٩ هـ).

ونبغ في أوائل القرن الثاني عشر نابغة الأيام، عبقريّ الأنام، الإمام الشاه وليّ الله الفاروقي الدِّهْلَوي، المتوفى سنة (١١٧٦ هـ)، فتضلّع من علوم الهند، ورحل إلى الحرمين، فَنَشِفَ علومهما، ورجع إلى الهند، فكان إماماً لنهضة الحديث. شرح «الموطّأ» لمالك بشرحين، وقرر دراسة الصحاح الستة كلها مع «الحصن الحصين»، وجعل بدل ابن ماجه في الصحاح «موطأ مالك»، وجعله أول الصحاح منزلة، فسعى في نشر الحديث حتى استوى على ساق، وتلاه أصحابه وأنجاله الغُرّ الكرام.

فمن أصحابه: المحدث الشيخ القاضي ثناء الله الفانيفتي صاحب «تفسير جليل»، وصاحب «منار الأحكام» وغيرهما، ولقبه الشاه عبد العزيز بيهقي العصر.

ومنهم المحدث السيد مُرْتَضَىٰ الهندي البلكرامي ثم الزَّبِيدي المتوفى سنة (١٢٠٥هـ)، صاحب «عقود الجواهر المنيفة» و «الإتحاف شرح الإحياء»، و «تاج العروس شرح القاموس».

ومنهم الشيخ محمد معين السِّندي وهو من كبار شيوخ الشيخ محمد حياة السِّنْدي، والشيخ محمد هاشم السِّنْدي المعروف بالمخدوم.

ومنهم الشيخ محمد عاشق الدِّهْلَوي، ومنهم الشيخ محمد أمين الكشميري، وغيرهم من أصحابه البررة الكرام. ومن أنجاله الشيخ الحجة الشاه عبد العزيز، وكان بحراً في العلم والاستحضار، وحيداً في سعة الاطلاع على الحديث وسائر العلوم، موفَّقاً لحل المشكلات والغوامض، والشيخ عبد القادر المحدث والعارف، وتَرْجُمان القرآن، المتوفىٰ سنة (١٢٣٠هـ)، والشيخ رفيع الدين المحدث الضليع المتوفى سنة (١٢٣٣هـ). ومن فيض هذه البيئة الحديثية الوليّ اللهية نشأ رجال في السند نوابغ أصحاب مؤلفات جليلة في الحديث والرجال.

فزاد هذه النهضة المباركة اعتلاء وبهاء. وطَبَّق هؤلاء الأعيانُ أرجاءَ الهند حديثاً وسُنَّةً وقرآناً، فكان من أزهى العصور المزدهرة في علوم الحديث، وأخذ من الشاه عبد العزيز ابن أخيه الشيخ إسماعيل الشهيد سنة (١٢٤٦هـ)، وابن بنته الشيخ محمد إسحاق المتوفى سنة (١٢٦٢هـ).

ثم تلا الشيخ محمد إسحاق صاحبه الشيخ عبد الغني المُجَدِّدِي، المتوفى سنة (١٢٩٦هـ)، غير أنه هاجر إلى المدينة فلم يمكث عهده في الهند طويلاً، وجرت في طَيبة ينابيع علمه الذي نَشِفَه الإمام وليّ الله منها، ثم أخذ الحديث منه أكابر ـ دُيُوبَنْد ـ مثل الإمام الشيخ محمد قاسم النَّانُوتَوِي المتوفى سنة (١٢٩٧هـ)، والمحدث الشيخ رشيد أحمد المتوفى سنة (١٣٢٣هـ)، وعليهما تخرَّج المحدِّث الشيخ محمود حسن الدُّيُوبَنْدي، المتوفى سنة (١٣٣٩هـ)، وأدرك الشيخ محمود الشيخ عبد الغني، فاستجاز منه أيضاً، ومكث في دُيُوبَنْد يخدُم الحديث

والعلم، فتخرج عليه أصحاب حديث وعلم أرْبَىٰ عديدهم على ألف، حتى نبغ فيهم نابغةُ المحدث الكبير إمام العصر الشيخ محمد أنور الكشميري، فكان خيرَ مثال لعلوم القدماء وشمائلهم، في قوة الحافظة، وشدة الاستحضار، والتبحُّر الواسع، والغوص في المشكلات، واستنباط الدقائق، مع ورع، وزهد، وقناعة، وحسن هدي وسَمْت، من مَلَكَات سامية لا تجتمع إلا في أفراد الأمة وأفذاذها، وحق فيه ما قيل:

أتَزْعُمُ أنّك جِرْمٌ صغير ... وفيك انطوى العالمُ الأكْبَرُ

أحاول أن أزُفَّ للناظرين لمعة من ترجمة هذا الإمام، عبقري الأيام، وخصائصه، ولله دَرُّ القائل:

شَنِّفْ بذِكْرِ ذوي الأحِبَّةِ مَسْمَعا ... فبذكرهم تتنزَّلُ الرَّحَمَاتُ

فَبِحُبِّهم وبمدحهم وبجاههم ... وافَى السرورُ وطابت الأوقاتُ

* * *

ترجمة إمام العصر الأستاذ المحدِّث
محمد أنور الكشميري الحنفي

هو محمد أنور بن مُعَظَّم شاه ابن الشاه عبد الكبير ابن الشاه عبد الخالق ابن الشاه محمد أكبر ابن الشاه محمد عارف ابن الشاه حيدر ابن الشاه علي ابن الشيخ عبد الله ابن الشيخ مسعود البزوري الكشميري رحمهم الله تعالى.

رحل سلف الشيخ مسعود من بغداد إلى الهند ونزلوا مُلْتَان، ثم ارتحلوا منها إلى لاهور، ومنها إلى كشمير، فأصبحت لذريته مستقراً ومُقاماً.

من الطبيعي أن للبيئة أثراً غير ضئيل في طبيعة الرجل، وفي تكوين مزاجه، صلاحاً وفساداً.

ومن الطبيعي أن للبلاد أثراً كبيراً في طبع رجالها بطابع خاص في ذوقه وفكرته.

ومن الطبيعي أن للأسباب رباطاً قوياً مع الأمور في عالم الطبيعة.

ومن الطبيعي أن لخالق الطبيعة قدرةً فوق الطبيعة، وأن الطبيعة مقهورة تحت إرادته ومشيئته.

فهذه حقائق واضحة عند أولي الطبائع السليمة لا مساغ لإنكارها. أرى أنها تلاءمت في حق مَنْ حاولت ترجمته برُمَّتها.

كانت أُرُومَته من بيئة خير وصلاح وتقوى وطهارة، تسلسل فيهم الإرشاد بطرق أهله من العارفين والأولياء، من عشرة أصلاب صلباً فصلباً، فوهبته نفساً مطمئنة، نقية طاهرة.

وكانت بلدته كشمير من أحسن بلاد الشرق الشمالي في جمال الطبيعة، من أوديتها النضيرة ومياهها العذبة، ونسيمها العليل، فكانت روعة الطبيعة، ومظاهر حسنها الرائع، متمثلة في جبالها التي اكتست حُللاً من ألوان الزهر، وأصناف الشجر، وكأنها رياض ذات وَشْي دقيق وتحبير فائق تأخذ بالألباب، وتستولي على القلوب. عنادل تصدح على الأغصان، ومياه تقطر عن الأحجار، في هدوء وسكون، فلا تسأل عن حسنها وجمالها، فكسته رقة في الخيال، ودقة في الفكر، وغوراً في التفكير، وسكوناً في الطبيعة.

ثم تيسرت له أسباب من شوق مُفْرِط، وذكاء مشرق، وشيوخ جهابذة، وتوفيق للجهد الدائب، والسعي المتواصل.

وسبقت المشيئة الأزلية بأن يكون من أكمل رجال العصر علماً وعملاً. فأصبح إماماً أُمَّةً في عصره.

وُلِد صبيحة السبت لسبع وعشرين من شوال عام (١٢٩٢هـ) ألف ومائتين واثنين وتسعين من الهجرة، بقرية وُدْوَان على وزن لُبْنَان، من أعمال (لولاب) في مقاطعة كشمير.

تعلَّم المبادىء على والده، وعدة كتب ورسائل على بعض علماء بلاده، ثم سافر في حدود سنة (١٣٠٧ هـ) إلى مديرية هَزَارة على حدود كشمير، فقرأ كُتباً من فنون المنطق والفلسفة وغيرهما على جهابذة الفن، ثم وصل إلى ديوبند قُرْطبة العلوم في الهند، فقرأ كتب الحديث، واستكمل ما بقي من العلوم، وفرغ في حدود سنة (١٣١٢هـ) منها، فاضلاً بارعاً، يتدفق تياره علماً وكمالاً، فراح إلى دِهْلِي قاعدة بلاد الهند، ومكث ينشر علمه بدرس وإفادة عدة سنين، حتى بدأ هناك بوجوده معهد علمي، يسمى اليوم مدرسة أمينية، فنم فضله، وذاع صيته، وأضحى وله مزايا لا تُبَارَى.

ثم رجع إلى بلده وأسس معهداً دينياً، سماه «الفيض العام»، واشتغل بنشر العلم، وَرَأْبِ الصَّدْع، ثم حج سنة (١٣٢٣هـ)، ومكث هناك شهراً ولا سيما في المدينة زادها الله تشريفاً، وطالع كتباً جمة بمكتبة شيخ الإسلام عارف حكمة الحسيني، والمكتبة المحمودية، وكانت فيهما ذخائر من المخطوطات القيمة، فانتهز الفرصة لها حتى طفح صدره بعلومهما، ثم رجع إلى بلاده وأقام بُرهة، ثم حاول الهجرة من بلاده إلى الحرمين، زادهما الله كرامة، ووصل إلى دُيوبَنْد في حدود سنة (١٣٢٥هـ) للقاء شيخه، شيخ العصر محمود حسن رحمه الله تعالى وداعاً، فأشار عليه بالإقامة بديوبند، ولم يكن يُفْرِط في امتثال أمره، فأقام، وأمره بتدريس صحيح مسلم، وسنن النسائي، وابن ماجه، ثم أراد شيخه رحمه الله تعالى سفر الحج، فخلَّفه مقامه، وجعله شيخ المعهد وشيخ الحديث، فكان يُدَرِّس «صحيح البخاري» وجامع الترمذي وغيرهما، ففاضت علومه ومزاياه، إلى أن استقال من منصب درسه في سنة (١٣٤٥هـ).

ورحل في شهر ذي الحجة سنة (١٣٤٦هـ) إلى دابهيل في مديرية سُورَتْ على بعد نحو ١٥٠ ميلاً من عاصمة بمباي، فظهر بوجوده معهد كبير يسمى اليوم بالجامعة الإسلامية، وإدارة تأليف تسمى المجلس العلمي، فاشتغل بالدرس والتأليف بِضع سنين، إلى أن وافاه القدر المُبْرَم، فقضى نحبه في ديوبند في ثلث الليل الآخر ليلة الاثنين، ثلاث صفر عام اثنين وخمسين من القرن الرابع عشر للهجرة (١٣٥٢هـ) رحمه الله ورضي عنه.

قال محقق العصر شيخنا العثماني: سمعت عن حكيم الأمة مولانا الشيخ أشرف علي التَّهَانَوِي أنه قال: رأيت عن بعض المستشرقين كلمة في الإمام الغزالي، أنَّ وجود مثل الغزالي في الأمة المسلمة دليل عندي على أن الإسلام دين سماوي حق. اهـ. ثم قال الشيخ التهانوي: وعندي وجود الشيخ محمد أنور الكشميري من الدلائل على أن الإسلام دين سماوي حق. اهـ.

وقال مفتي الديار الهندية الشيخ محمد كفاية الله الدِّهْلَوي، في كتاب له إلى بعض معارفه: إن فكرتي وحواسي أضحت معطَّلة بِدَاهِيَةِ موت الشيخ محمد أنور، رحمه الله، كان أُمَّة، إماماً مِقداماً، إنه لم يمت، ولكنه مات العِلم والعلماء. اهـ.

كان والده شاعراً مُجيداً بالفارسية، وكان عالماً فاضلاً في الفرائض والعلوم الرياضية وبعض العلوم الآلية، فأصبح الشيخ رحمه الله شاعراً وفاضلاً في تلك العلوم في بيته.

وكان علم الفقه وعلم الفتوى في كشمير مما يُتَسابَق في حَلْبة رهانها، فأصبح الشيخ فقيهاً مفتياً لا يُدْرَك شَأْوُه ولا يُشَقّ له غبار، حتى أفتى ثلاث سنين فيها المفتيين والفقهاء في الحوادث والنوازل والفتاوى العقيمة، ولم يفتقر إلى مراجعة كتاب.

وصل إلى دُيوبَنْد، فأدرك رجالاً جمعوا إلى علومهم الناضجة الرسمية علوم العرفاء والأولياء، وجمعوا إلى دقة المدارك وإصابة الرأي، رفقَ القول وصِدق اللهجة، أصحاب هيبة ووَقار، وأصحاب سنة وورع، وزهد وتقوى. فكانوا علماء عرفاء، رَبانيين أصفياء، فكسته صحبتهم وإفادتهم علماً صحيحاً ورأياً صائباً، وشَغَفاً باتباع السنة، وبهاء في المَلَكات الفِطرية، وجمالاً في الأخلاق والآداب.

وكانت طبيعته مغرمة بالتوسع في الاطلاع والتدقيق في الموضوع، ورُزِق توفيقاً دائباً، فلا يسأم ولا يلحقه كَلال. فأصبح بحاثاً محققاً، نظَّاراً متبحراً غواصاً في المشكلات، موفقاً لحلّ الغوامض، لطيفَ الفكرة، دقيقَ الاستنباط، سريع الحَدْسِ.

لا ينفسح المجال لذكر شؤون حياته العلمية، وقد أفردتُ لها جزءاً خاصاً حافلاً. وذكرت هناك ما فيه مَقْنَع وبصيرة سميته «نفحة العنبر من هَدْي الشيخ الأنوار»، وبثثتُ طرفاً من علومه المختصة بالقرآن في مقدمة «مشكلات القرآن»، ويكفي أن أقول: لم يستغن عن علمه، مثل حكيم الأُمَّة التَّهانَوِي، ومحقق العصر العثماني، بل أكابر شيوخه الذين تلقى العلم عنهم، ولم يستغن عن آرائه الدقيقة في الفلسفة، مثل الفيلسوف الدكتور السر محمد إقبال الهندي[1]، ويكفي ما أثنى على إصابة رأيه، ودقة فكرته، شيخه أستاذ العالم محمود حسن الدُّيُوبَنْديّ رحمه الله.

وسأسرد عليك كلماتٍ من باب حياته العلمية: ما يختص بالحديث، وما يختص بدراسة صحيح البخاري، وما يختص بأحاديث الأحكام، ومؤلفاته في الحديث وأسانيده.

وَحَدَّثْتَنِي يا سعدُ عنها فزدتَّنِي ... جنوناً، فَزِدْنِي من حديثِكَ يا سعدُ

(١) صدع بالاستفادة عنه في المحاضرات التي ألقاها في (مدراس)، وشاهدت ذلك في لاهور (حين كنت زميلاً خادماً لإمام العصر في سفره إلى كشمير، سنة ١٣٤٨هـ عند الإياب عن كشمير. وكان استصحبني معه) وكان يسأله في مشكلات القرآن، وقائق الفلسفة التي ذكرها إمام العصر في قصيدته «ضرب الخاتم» وسمعت سنة ١٣٤٧هـ في ديوبند من المحترم عبد الله جغتاي، من أخص أصحاب الدكتور المرحوم، أن الدكتور إقبال يثني كثيراً على دقة رأيه في غوامض الفلسفة ويتمنى أن يشرح إمام العصر نفسه أبياته الغامضة في «ضرب الخاتم على حدوث العالم».

آدابه العامة في تدريس الحديث

كان له رحمه الله خصائص في الدراسة، تستولي على القلوب روعتها، لم نرها في أحد من بعده.

منها: أنه كان يُلَخِّص الكلام في رجال الحديث إن كان لذكرها حاجة في الباب، أو فائدة يُستحسن ذكرها. وكان لا يُطيل الكلام في الجرح والتعديل حيث كان يقول: ولو أُكْثِر من نقل كلامهم في الرجال، وما فيه من كثرة القيل والقال، لأنه ليس عندي كبير ميزان في الاعتدال وبعضهم يسكت عند الوِفاق، ويجرح عند الخلاف، وإذا دُعِيَتْ نَزَالِ. وهذا صنيع لا يشفي ولا يكفي، وإنما هو سبيل الجدال.

نعم، اعتنيت بتعيينهم، ومعرفة عينهم، فيستطيع الناظر من المراجعة والمطالعة، ويتمكن من تخمير رأيه لا بالمسارعة.

ومنها: أنه كان عُني بمنشأ الخلاف بين الأمة، ولا سيما في المسائل التي تتكرر على رؤوس الأشهاد، فكان يذكر في هذا الصدد أموراً تطمئنُّ بها القلوب.

ومنها: أنه كان يعتني بنقل غُرَر النُّقول من كلام القدماء، والنقول التي تكون بعيدة عن متناول أيدي أهل العلم.

ومنها: أنه كلما ذكر كتاباً أو مؤلفاً في صدد النقل، فكان يكشف عن منزلته في العلم وخصائصه، قلّما يجدها الناظر في كتب الطبقات والتراجم، بغاية من الإنصاف. من غير غض عن قدره، أو إطراء في شأنه، ليكون بصيرةً للطلبة، ووسيلة إلى العلم الصحيح.

ومنها أنه كان عُني بحل المشكلات، أكثر منه بتقرير الأبحاث، وتكرير الألفاظ.

ومنها: أنه كان يهمه إكثار المادة في الباب، دون الإِكثار في بيانها وإيضاحها، كأنه يَضَنّ بعلمه المضنون. ثم إن هذا الإيجاز في اللفظ، والغزارة في المادة أصبح له دأباً في تدريسه وتأليفه، وكان كما قال علي رضي الله عنه: ما رأيت بليغاً قط إلا وله في القول إيجاز، وفي المعاني إطالة. اهـ. وحكاه ابن الأثير.

ويحكى أن حكيم الأمة الشيخ التهانوي يقول: إنّ جملة واحدة من كلام الشيخ ربما تحتاج في شرحها وإيضاحها إلى تأليف رسالة. اهـ.

وكأنَّ رأيه ما كشف عنه ابن النَّديم في الفهرست: النفوس ـ أطال الله بقاءك ـ تشرئِبُّ إلى النتائج دون المقدِّمات، وترتاح إلى الغرض المقصود دون التطويل في العبارات. اهـ.

ومنها: أنه كان لا يقتنع بذكر ما يختص بالموضوع، بل ربما كان يذكر أموراً لمناسبة دقيقة بينها وبين الموضوع، حرصاً على بيانها إفادةً للطلبة.

ومنها: أنه كان ربما يذكر أشياء وينقدها نقداً علمياً، ويدل الطلبة على منهاج النقد العلمي، ويضع لهم أساساً لذلك، ثم يستدرك ذلك ـ تنبيهاً لهم ـ بمزيَّة كلام أهل العلم، والاحتياط عن الخوض في شأنهم بما تأبىٰ جلالةُ قدرهم.

وهذه أمهات خصائصه العامة في دراسة الحديث.

خصائصه في تدريس «صحيح البخاري»

كان رحمه الله تعالى يُدَرِّس أولاً في عهد إقامته بدُيُوبَنْد «جامع الترمذي»، و «صحيح البخاري»، فكان أفرز دراسة جامع الترمذي لتحقيق أحاديث الأحكام، وتبيين مذاهب الأئمة واستيعاب أدلتها، وترجيح ما هو الراجح منها، كما كان هو دأبه، ولما اقتصر تدريسه في الآخر على صحيح البخاري، فكان يعتني فيه بما كان يعتني به في جامع الترمذي، ما عدا المهمات التي كان يتصدى لبيانها في الصحيح، فانتهت خصائص تدريسه لصحيح البخاري إلى أمور:

الأول: أنه كان يستوعب أدلة المذاهب بما لها وما عليها في أحاديث الأحكام، على حسب دأبه الذي ذكرته في آداب دراسته العامة.

الثاني: أنه كان ينتقي غُرَر النقول من شروح الصحيح، كأنها ورقة موضوعة بين عينيه، يذكر ما يشاء، ويَذَر ما يشاء.

الثالث: أنه كان يُلَخِّص كلام الشارحين، ويأمر بالمراجعة إن كان هناك بسط في الموضوع، ويزيد عليه ما كان عنده من الأبحاث الدقيقة، والمواضيع المهمة، مما جمع الله في صدره المتلاطم بالعلوم والمعارف.

الرابع: أنه كان يتعرَّض لكثير من مُشكلات العلوم، وكان يذكر في حَلِّها نفائسَ ما يساوي رحلة، حيث يكون الصحيح آخر كتاب، في آخر سنة من الفراغ، على نظام الدراسة في الهند غالباً، ولا سيما لمسائل الكلام، لأن الإمام البخاري أيضاً يتعرَّض لها كثيراً، ولا سيما في كتاب التوحيد الموضوع لذلك. فكان يتكلم فيها كمسلك المحققين من قدماء المتكلمين، وكان يقول: كلام البخاري في التوحيد على مسلك القدماء، وهؤلاء الشارحون لما استأنسوا بالتوحيد الذي دار بين المتأخرين، ربما تَقْصُرُ مداركُهم عن مدارك الإمام البخاري، فيتأوَّلون كلامه بما هو بريء عنه، اهـ. ومن أجل ذلك كان يعتني بأمثال هذه المواضع اعتناءً بليغاً.

الخامس: أنه كان يضع عن يمينه ويساره كثيراً من كتب الحديث، ولا سيما من متون الحديث، فإن كان فيها إشكال في موضوع يتعلق بالصحيح، فكان يفتحها ويقرأها على الطلبة، ويَحُلّ الإشكال، أو كانت هناك فائدة تلائم الموضوع فيذكرها بعبارتها. فكأنَّ درسَ الصحيح كان درساً لسائر الأمهات، بل ما عداها أيضاً.

فهذه مميزات درسه لصحيح البخاري. لا تجد بعضها في درس غيره. ومن أجل ذلك، كلُّ مَن كان ضليعاً في العلوم، واسعَ الاطلاع، حَدِيد الذهن، قوي الحافظة، ثاقب الفكر، كان يقوم من عنده بحظٍّ وافر، وبصيرة نافذة، ومن ثَمَّ كان درسه منشأ لإخْفاق القاصرين، ومن لم يكن في ذهنه متَّسَعاً لأمثال هذه الأبحاث الجليلة.

ميزته في شرح أحاديث الأحكام

كنتُ قد ذكرتُ عَشْر خصائص من آدابه في شرح أحاديث الأحكام في «نفحة العنبر»، ولا فُسحة في الوقت لذكرها تفصيلاً، وإنما أريد لفتَ النظر إلى جملةٍ منها باختصار مع إيضاح وزيادة.

منها: أنه كان هَمُّه في الأحاديث التي اختلف أتباع أهل المذاهب في معانيها، أن يقف على غرض الشارع، فإذا استبان عنده استمسك به، ولم يَحْفِل بعموم اللفظ، ولا باختلاف اتباع المذاهب.

مثاله: ما في «فيض الباري» من ص ٤ إلى ص ١١ من الجزء الأول، فراجعه وقابله بما ذكره الشارحون حتى يطمئنَّ به قلبُك.

ومنها: أنه إذا تعددت طرق الحديث فلم يكن يدير الكلام على طريقة واحدة، بل كان يجمعها إن أمكن الجمع، وإلا فيتوخى ما هو أوفق بغرض الشارع أو أقرب إليه.

مثاله: ما في «فيض الباري» في المواقيت من الجزء الثاني من شرح قوله ﷺ: «من أدرك ركعةً من الصبح»... إلخ. فراجعه.

ومنها: أنه إذا تجاذبت الأحاديث، وتضاربت نصوص الشارع، ولم يتعيَّن غرضُ الشارع بيقين، وكان الكلُّ سائغاً عنده، فيحمل اختلاف الأئمة في أمثال هذا على الأولوية، ولم يكن يَزْعُمُه مخالفاً للمذهب ولا خروجاً عنه، راجع لمثاله: بحث الترجيع في الأذان، واختلاف الجهر والإسرار بالتأمين، ورفع اليدين في غير التحريمة، من الجزء الثاني من «الفيض». وإن تعيَّن غرض الشارع كان هو المَحْمِل الصحيح عنده. راجع باب وضوء الرجل والمرأة ومسألة جواب الأذان.

ومنها: إذا اختلفت الروايات من صاحب الشريعة، واختلفت الرواية عن الإمام أبي حنيفة فكان مَحْمِل كل رواية على كل حديث، وكان الكل جائزاً، وإن تفاضلت في الرتبة وكان بعضها أولى من بعض. راجع ص ٢٨٨ من الجزء الأول من الفيض، في مسألة المسح على الرأس.

ومنها: أنه إذا صح حديث، والرواية المشهورة عن أبي حنيفة كانت مخالفةً له، غير أنه يوجد في الباب رواية عن الإمام، فكان المذهب عنده ما دلّ عليه الحديث، ووافقته رواية من الإمام. كالسواك عند القيام إلى الصلاة. فكان يقول: يُستحبّ لمن يثق بعدم خروج الدَّم من الأسنان، فإن ذلك ناقض الوضوء عند الحنفية.

ومنها: أنه إذا تعيَّن غرضُ الشارع، ولم يجد في الباب رواية عن الإمام تُوَافقه، بل صادف روايةً عن الصاحبين أو أحدِهما، فكان هو المذهب الحنفي عنده. مثاله: مسألة الخمر، فكان يقول: غرض الشارع هو النهي عنها، سواء كان من العنب أو غيره، وسواء كان قليلاً أو كثيراً وسواء أسكر قليله أو لم يُسْكِر، وإليه ذهب الجمهور، وأبو يوسف، وهو من أصحابه، فتعيَّن المصيرُ إليه.

هذا ما تيسر لي بالإجمال، والغرض منه لفت النظر. وهذا كتابه وأماليه أمامَك فراجعه حتى ينبلج كفَلَقِ الصبح ما حاولته. والصبح منبلج لعين رائيه.

وأريد أن أُذَيِّل هذا الموضوع بكلمات من إمام هذه النهضة الدينية، الإمام الشاه ولي الله الدِّهْلَوي، ليتضح أن مسلك إمام العصر هو المسلك الأعلى، والطريقة المُثْلى، وإليه ذهب المحققون من الفقهاء المحدثين من أهل المذهب الحنفي.

قال الإمام الشاه وليّ الله الدِّهْلَوِي في «فيوض الحرمين» ص ٦٢: ثم كشف لي أُنموذجاً، ظهر لي منه كيفية تطبيق السنة بفقه الحنفية من الأخذ بقول أحد الثلاثة، وتخصيص عموماتهم، والوقوف على مقاصدهم، والاقتصار على ما يُفْهَم من لفظ السنة، وليس فيه تأويل بعيد، ولا ضربُ بعض الأحاديث بعضاً، ولا رفضٌ لحديث صحيح بقول أحد من الأئمة... وهذه الطريقة إن أتمها الله وأكملها، فهي الكبريت الأحمر والإكسير الأعظم. اهـ.

قلت: وهذه الطريقة التي وَضَعَ أساسها الإمام، قد شرع تكميلها في عهد نجله الأكبر، الحجةُ الشاه عبد العزيز رحمه الله، ثم زِيدت في عصر الشيخ المحدث مولانا رشيد أحمد الكَنْكُوهي، وشيدها المحدث الشيخ محمود حسن الدُّيُوبَنْدي رحمه الله، وأكملها إمام العصر صاحب هذه الأمالي رحمه الله.

وقال في ص ٤٨: عرفني رسول الله ﷺ أنّ في المذهب الحنفي طريقة أنيقة هي أوفق الطرق بالسنة المعروفة التي جُمِعَت ونُقِّحت في زمان البخاري وأصحابه.

وذلك أن يُؤخذ من أقوال الثلاثة قول أقربهم بها في المسألة، ثم ذلك يَتْبَع اختياراتِ الفقهاء الذين كانوا من علماء الحديث.

وفي نسخة مخطوطة في مكتبة الشيخ عبد الستار الهندي بمكة هنا زيادة: كالحافظ أبي جعفر الطحاوي. قاله الشيخ عُبَيد الله الدُّيُوبَنْدِي.

فَرُبَّ شيء سكت عنه الثلاثة في الأصول، وما تعرضوا لنفيه، ودلَّت الأحاديث عليه، فليس بُدٌّ من إثباته، والكل مذهب حنفي. اهـ.

وقال في ص ١٠٣: تراءى لي أن في المذهب الحنفي سراً غامضاً، ثم لم أزل أتحقق في هذا السر الغامض، حتى شاهدت أن لهذا المذهب - يومنا هذا - رجحاناً على سائر المذاهب بحسب هذا المعنى الدقيق. اهـ.

وراجع ما ذكر، في كتابه «التفهيمات الإلٰهية» ج ١ ص ١٤٨ و١٤٩ و١٥٢ و١٥٣، طبع المجلس العلمي.

وقال في «حُجَّة الله البالغة»: ومنها أن التخريج على كلام الفقهاء، وتَتَبّع لفظ الحديث لكلٍّ منهما أصل أصيل في الدين، ولم يزل المحققون من العلماء في كل عصر يأخذون بهما، فمنهم من يُقِلُّ من ذا ويُكْثِر من ذاك، ومنهم من يُكْثِر من ذا ويُقِلُّ من ذاك. فلا ينبغي أن يُهْمَل

أمرٌ واحد منهما كما يفعله عامة الفريقين، وإنما الحق البحث، أن يطابَق أحدهما بالآخر، وأن يُجْبَرَ خللُ كلٍّ بالآخر. اهـ.

وراجع ما قاله في «الحجة» ص ١٥٨ إلى ص ١٦١ ج ١، وص ١١، و١٢ ج ٢، وراجع أيضاً ص ٢٠٢ ج ٢ من «التفهيمات».

وقال في ص ٢١٥ ج ١ من «التفهيمات»: وإن قَصُرَت أفهامكم، فاستعينوا برأي من مضى من العلماء، ما تروه أحق وأصرح وأوفق بالسنة. اهـ.

وفي رسالتيه: «الإنصاف» و «عِقْد الجيد» ما يكفيك أن تقتنع به. وفي هذه الإشارات مَقْنَع لطلبة العلم، وللبسط مجال غير هذا. والله الموفق.

مؤلفاته في الحديث

(١) فيض الباري على صحيح البخاري، من أماليه، في درس الصحيح.

(٢) العَرْف الشَّذِي من جامع الترمذي. من أماليه في درس جامع الترمذي.

(٣) أماليه على «سنن أبي داود»، المطبوع منه جزء واحد، والباقي لم يطبع.

(٤) أماليه على «صحيح مسلم» ضبطها الفاضل الشيخ مناظر أحسن الجيلاني. الأستاذ بالجامعة العثمانية بحيدر آباد الدَّكن من أصحابه، ولم تطبع.

(٥) حاشية على «سنن ابن ماجه» وكانت موجودة بُرهة طويلة لدى الشيخ السيد محمد إدريس المُدَرِّس بالجامعة الإسلامية. لكن اليوم لا يُدْرىٰ أين ضاعت هي. هذا ما يتعلق بالأمهات الخمس من السُّتِّ.

(٦) فصل الخطاب في مسألة أمّ الكتاب.

(٧) خاتمة الخطاب، في فاتحة الكتاب.

(٨) نيل الفرقدين، في رفع اليدين.

(٩) بسط اليدين، لنيل الفرقدين.

(١٠) كشف الستر، عن مسألة الوتر.

(١١) التصريح، بما تواتر في نزول المسيح.

وكل هذه المؤلفات طافحة بأبحاث سامية، لا يستغني عنها كلُّ من حاول بحثاً دقيقاً في الموضوع، وما عدا هذه، فله حواشٍ على آثار السنن، للمحدث النِّيمَوِي، ولو خُرِّجَتْ حوالاتها لأصبح ذلك كتاباً في عدة أجزاء، وانتقى من «مسند أحمد» الأحاديثَ التي يُستدل بها أو يُستأنس بها للحنفية. وله مذكّرات قيمة في كثير من الأبحاث الحديثية، من مسألة «المِثْل أو المِثْلَين في وقت الظهر»، وحديث «من أدرك ركعة من الصبح» إلخ، وفي أحاديث تختص بذي القرنين، ويأجوج ومأجوج، وغيرهما مما رآها مشكلاً في موضوعه.

أسانيده في الحديث

لإمام العصر أسانيد في الحديث أحببتُ أن أذكرها بالإجمال، مع الإشارة إلى طرقها، وإلى الإثْبَات التي ينتهي إليها سندُه، فإنّ الإسناد من خصائص هذه الأمة، وفضلُه أظهر من أن يُقام عليه دليل. فمن الحتم علينا حفظه وإبقاؤه.

الإسناد الأول: يروي رحمه الله تعالى عن شيخه المحدث شيخ الهند محمود حسن الدُّيُوبَنْدِي، عن شيخه الحجة العارف محمد قاسم النَّانُوتَوِي.

(ح) وعن شيخه المحدث الفقيه الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي، كلاهما عن المحدث الشيخ عبد الغني المُجَدِّدِي الدِّهْلَوي.

(ح): ويروي شيخ الهند عالياً عن الشيخ عبد الغني، وعن الشيخ أحمد علي السهارنفوري، وعن الشيخ محمد مظهر النَّانُوتُوي، وعن الشيخ عبد الرحمن الفانيفتي. وهؤلاء الأربعة عن الشيخ المحدث محمد إسحاق الدِّهْلَوِي، عن جده لأمه المحدث الحجة الشاه عبد العزيز، عن والده الإمام الشاه ولي الله الدهلوي.

(ح): ويروي الشيخ عبد الغني عن الشيخ محمد عابد السِّنْدِي ثم المدني.

وحصَلَت لإمام العصر شيخنا إجازة عن المحدث الكنكوهي بالإسناد المذكور سنة (١٣١٩ هـ) تاسع ذي الحجة. وأسانيد الشيخ محمود استوعبها الشيخ عبيد الله الديوبندي في أول كتابه «التمهيد لأئمة التجديد».

وأسانيد الشيخ عبد الغني مذكورة في «اليانع الجني»، طبع بالهند مرتين.

وأسانيد الشيخ محمد عابد مذكورة في «حصر الشارد».

وأسانيد الشاه عبد العزيز في رسالته «العُجَالة النافعة». وأسانيد والده الإمام في رسالته «الإرشاد إلى مُهِمَّات علم الإسناد»، وفي القسم الثاني من «الانتباه في سلاسل أولياء الله»، وفي «القول الجميل» كلها من مؤلفاته.

وإليك صورة ما كتبه الشيخ محمود حسن الدُّيُوبَنْدي إجازة له بيده الشريفة[1].

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شَرَّفنا بجوامع الكَلِم، وَأَمَرَنا بأن نُصَلِّيَ على سيد وَلَدِ آدم، سيدِنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه ونُسَلِّم. رضينا بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ نبياً، وبالقرآن والحديث قدوةً وإماماً.

---

(١) صادفت هذه الورقة في مذكرات إمام العصر غير أنه ضاعت موضع توقيع الشيخ محمود وتاريخها وبعض جوانبها بأكل الدودة. نعم كونها عقيب الفراغ في حدود سنة ١٣١٤هـ - معلوم.

أما بعد، فيقول المفتقرُ إلى الله الودود الحقيرُ الصغيرُ المدعو بمحمود، تجاوز الله عن ذنوبه وذمائم خِصَاله، ووقاه بِمَنِّه من شر نفسه وسوء أعماله: إنَّ أخي في الله المولوي «محمد أنور شاه» دخل في هذه المدرسة، وفرغ من جميع الكتب المتداوَلة في علومٍ شتى، وقد قرأ عليّ واستمع عندي «الصحيح» للبخاري، و «الجامع» للترمذي، و «السنن» لأبي داود السجستاني. والمجلد الثاني من «الهداية» إلى كتاب العاريَّة، رضي الله تعالى عنهم أجمعين، وأفاض علينا من بركاتهم إلى يوم الدين.

فأحسبه - والله سبحانه حسيبه - أهلاً للعلوم، قد أُعْطِيَ فهماً ثاقباً، ورأياً صائباً، وطبيعة ذكية، وأخلاقاً رَضِيَّة، فأُجيزه كما أجازني مشايخي الكرام أن يرويها عني بشرط الضبط، والتيقُّظ، والإتقان، والتثبُّت، وبشرط استقامة العقائد والأعمال، على طريقة الصحابة والتابعين، وحسن التأدُّب بحضرة المحدثين والمجتهدين.

وأوصيه كما أوصي نفسي بتقوى الله تعالى، واتباع السنة، والتجنب عن حطام الدنيا وأهل البدعة، والاشتغال بالعلوم السَّنِيَّة الدينية.

وأسأل الله الكريم لي وله أن يوفقنا لما يُحِبُّ ويرضى، ويجعلَ آخرتنا خيراً من الأُولى. وصلى الله تعالى على نبيه وحبيبه وعلى آله وأصحابه أجمعين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

العبد...

وهذه صورة ما أجازه الفقيه المحدث الكَنْكُوهي رحمه الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصَّلاة والسَّلام على خير خلقه محمد سيد الأنبياء والمرسلين، وآله وأصحابه وأتباعه أجمعين إلى يوم الدين.

أما بعد، فيقول المفتقر إلى رحمة ربه الصمدِ، الفقيرُ الأحقر المدعو برشيد أحمد، الأنصاري نسباً والجنجوهي (الكنكوهي) موطناً، تجاوز الله تعالى عن زلله ومعايبه، ورضي عنه وعن مشايخه: إن المولوي محمد أنور شاه ابن معظم شاه الكشميري قد قرأ على مَن أثقُ به الأُمَّهَاتِ الستَّ المشهورةَ عند المحدثين، المحتوية للصحاح والحسان من أحاديث الرسول السيد الأمين: الصحيحين للشيخين، و «الجامع المسند» للترمذي، و «السنن» لأبي داود السجستاني، و «السنن» للنَّسائي، والسنن لابن ماجه القزويني، رضي الله عنهم أجمعين، وأفاض علينا من بركاتهم، وجمعنا معهم يوم الدين. وأنا أُجيزه أن يروِيَها عني بشرط الضبط والإتقان في الألفاظ والمعاني، والتيقُّظ والتثبُّت في المقاصد والمباني، وبشرط استقامة العقائد والأعمال على طريقة الصحابة والتابعين، وحسن التأدُّب بحضرة العلماء المحدثين والمجتهدين.

وأُوصيه بتقوى الله تعالى والاعتصام بسنة سيد المرسلين، وبالاجتناب عن البدع المختَرَعَة في الدين، والتبعدُ عن صحبة المبتدعين، وبالاشتغال بإشاعة العلوم السَّنِيَّة الدينيّة، والاحتراز عن التدنُّس برذائل الفلسفة وحُطام الدنيا الدنيَّة، وأسأل الله لي وله أن يوفقنا لما يُحِبُّ ويرضى، وأن يجعل آخرتنا خيراً من الأُولى، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والصَّلاة والسَّلام على سيدنا ومولانا محمد نبيه الكريم، وآله وصحبه وأتباعه ناصري طريقه القويم فقط.

حرَّرته تاسع ذي الحجة من الشهر المنتظم في سنة ألف وثلاثمائة وتسع عشرة من الهجرة، على صاحبها ألوف الصلوات والتسليمات والتحية. اهـ.

إنما نقلت الإجازتين بلفظهما لينجلي في هذه المرآة ما يترقرق في خلال سطورها من مسلك مشايخنا الدُّيوبَنْدِيين من عدم الإفراط والتفريط في الأمر، والحرص على اتباع السنة والنُّفرة عن البدع المُحْدَثَة في الدين، وما عدا ذلك ما لا يخفى ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾﴾.

الإسناد الثاني: يروي رحمه الله تعالى عن شيخه المحدث محمد إسحاق الكشميري المتوفَّىٰ في حدود سنة (١٣٢٠هـ) في المدينة المنورة، عن الشيخ السيد نعمان، عن والده الشيخ السيد محمود الآلوسي مفتي بغداد وعالمها صاحب «روح المعاني»، وأسانيده مذكورة في ثَبَتِهِ، ولم يُطبع، وذكرها في كتابه «غرائب الاغتراب ونُزهة الألباب» بإجمال، وهو مطبوع سنة (١٣٢٧هـ) ببغداد، ويشير هناك إلى نيف وسبعين ثَبَتاً لمشايخه الأثبات. فراجعه.

ويروي رحمه الله تعالى بهذا السند عن شيخه محمد إسحاق سائر كتب الصحاح وعدة مسلسلات، وأحاديث جِنِّيَّة، وما قرأه خاصة عليه من كتب الحديث من «صحيح مسلم» كله، و «سنن ابن ماجه» كله، و «سنن النسائي» إلا بعضاً من آخره، و «موطأ مالك» إلا قدراً من آخره، ورسالة سعيد بن سنبل، وما عدا ذلك من الكتب الدينية.

الإسناد الثالث: يروي رحمه الله تعالى عن الشيخ حسين ابن الشيخ محمد الجِسْر الطَّرَابُلُسي الشامي، صاحب «الرسالة الحميدية» وغيرها. حصلت له الإجازة عنه سنة (١٣٢٣هـ) بالمدينة المنورة زادها الله كراة، وهو يروي عن الشيخ عبد القادر الدَّجَاني اليافي، عن والده الشيخ محمد الجِسْر، وشيخ والده الشيخ محمد بن حسن الكُتُبي المتوفى سنة (١٢٨٠هـ) كلاهما عن الأمير الكبير أبي عبد الله محمد بن محمد المالكي المتوفى سنة (١٢٣٢هـ) وعن الشيخ الفقيه المحدث السيد أحمد الطَّحْطَاوي التُّوْقَادي الحنفي المتوفى سنة (١٢٣١هـ).

وكذا يروي عن الشيخ حسين الجِسْر بسنده إلى الشيخ محمد أمين المدعو بابن عابدين الشامي الحنفي المتوفى سنة (١٢٥٢هـ)، وأسانيد الشيخ محمد الأمير في ثَبَته المعروف، وطبع بمصر سنة (١٣٤٥هـ)، وأسانيد السيد الطحطاوي في ثَبَته الخاص ولم يُطبع، وأسانيد الشيخ ابن عابدين في ثَبَتِهِ المعروف «عقود اللآلي في الأسانيد العوالي» وقد طبع بمصر.

وهذه صورة إجازة الشيخ حسين الجِسْر ما نصه:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصَّلاة والسَّلام على سيدنا محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد، فقد أجزتُ أخانا في الله الفاضل الشيخ محمد أنور بن المولوي مُعَظَّم شاه الكشميري بسند الأستاذ الشيخ محمد الأمير المصري، وبسند الشيخ أحمد الطحطاوي المصري، المجاز بهما من سيدنا الشيخ عبد القادر أبي رباح الدَّجاني اليافي، المجاز بهما من المرحوم والدي الشيخ محمد الجِسْر، ومن شيخ والدي المرحوم الشيخ محمد الكُتُبي، وهو قَبِل مني ذلك. وأوصيه بتقوى الله، وبحفظ شرف العلم، وبالدعاء لي بالخير، كما أجزته بحديث الأوَّلية بالرحمة، وهو ما روي عنه عليه الصَّلاة والسَّلام من قوله: «الراحمون يرحمهم الرحمٰن، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء».

كتبه الفقير إليه تعالى
حسين الجِسْر الطَّرابُلُسي عُفي عنه

هذا ما تيسَّر لي من ذكر أسانيده بما اطلعت عليه، ويحتاج تفصيلها وجمعها إلى مجلد ضخم، فإنها تحتوي على أسانيد الهند، والحرمين، والشام، ومصر، وبغداد، من الحنفية والشافعية والمالكية، وإن وُفِّقت إلى جمعها لأفردتُ لها جزءاً، والله الموفِّقُ، وقد ذكرتُ مصادرها ومراجعها بما وقفت عليه ليكون أصحابه على بصيرة من الأمر. هذا ما حاولته في هذه الفسحة من ذكر نبذة من ترجمة إمام العصر صاحب «فيض الباري»، والموضوع يقتضي فراغاً من الوقت ونشاطاً من الفكر والطبع، وإذا كان طرف من حياته موضوع بحث فالمجال واسع جداً. ولا بد أن يعود الباحث وإن أجهد نفسه متمثلاً بما قيل:

مدحتُكَ جهدي بالذي أنت أهلُه ... فقصر عما صالح فيك من جهدي
فما كلُّ ما فيه من الخير قلتُه ... ولا كلُّ ما فيه يقولُ الذي بعدي

تبصرةٌ وذِكْرى

إن الله سبحانه اصطفى كتابه العزيز فجعله مهيمناً على الكتب وإماماً لها، فلا جَرَم أن يوعد بحفظه عن كل تبديل وتحريف، وَوَفَّقَ لصفوة عباده للقيام بأعباء خدمته من كل ناحية، حتى لا يخلو عصر من الناهضين بخدمته حفظاً وتفسيراً، ما يبلغ عديدهم إلى التواتر المُخبِر، طبقة بعد طبقة في بلادٍ شتى، فضلاً عن تواتر الطبقات بدرسه وتلاوته، وفضلاً عن تواتر الطبقات بكونه تنزيلاً من حكيم حميد، لم يَسْبِق معشار هذه الخدمة والعناية البالغة بآية من آيات الكتب السابقة، فضلاً عن جميعها، حتى يُحْكى أنه بلغ عدد التفاسير المؤلفة إلى مائتي ألف تفسير، وترى فيها ما يجاوز عن مائة مجلد غير قليل، ولا غَرْوَ فإنه: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فُصِّلَت: ٤٢]، والأمةُ خيرُ أمةٍ أُخرِجَتْ للناس.

ثُمَّ وَهَبَ مزيةً لكتاب من كُتُب خلقه، فجعله على ألسنة عباده أصحَّ الكتب بعد كتاب الله

وهو «الجامع الصحيح»، لأمير المؤمنين في الحديث، وطبيبه في علله، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، فَبَلَّغه إلى ذِروة المجد والسناء كالشمس في كَبِد السماء. وانتهض أكابرُ أعيان المذاهب الأربعة لشرحه، والتعليق عليه، وتلخيصه، واختصاره، وترتيبه وأطرافه، وشرح تراجمه وترجمة رجاله، وبيان غريبه، ووصل مُرْسَله وتعليقه، وإبراز فوائده: فِقهاً وحديثاً وبلاغةً وغيرها، مما لا مجال لذكره.

وقُصارى القول: إنه لم تعتنِ الأمةُ بكتاب بعد كتاب الله اعتناءها بصحيح البخاري، بل قال إمام العصر شيخنا رحمه الله: ليس في التفاسير المطبوعة بمثابة «فتح الباري على صحيح البخاري» بَيْدَ أنَّ الله قد خص كلَّ عظيم من عظماء الأمة بخصائص في شرحه لا تُلْفَىٰ في غيره. فهذا الإمام البحَّاثة الغوَّاص، والنظَّار المُحَنَّك، المحدِّث الجليل، إمام العصر الشيخ محمد أنور الكشميري الذي شَامَمْتُ نفحةً من ترجمته، قد اعتنى بصحيح البخاري درساً، وإملاءً، وخوضاً، وإمعاناً، ما لم يعتنِ بما عداه.

فطالعه قبل الشروع في تدريسه ثلاثَ عشرة مرة من أوله إلى آخره، مطالعة بحث وفحص وتحقيق، وطالع شروحه المطبوعة من «الفتح» و «العمدة»، و «الإرشاد»، وغيرها من المطبوعة والمخطوطة، ما تيسر له في ديار الهند والحجاز، وكان «العمدة» و «الفتح» كأنهما صفحةٌ بين عينيه، ثم وُفِّقَ لتدريسه ما يَرْبُو على عشرين مرة، دراسةَ إمعان وتدقيق، حتى أَجْهَدَ نفسَه شطر عمره في العكوف عليه تحقيقاً وبحثاً، وكأنه خُلِق لذلك، فهل كان يساهمه في ذلك أحد أو يُسَاجِله؟! كلا، كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ له، فكان من دَأْبه في التدريس أن يأتي بتحقيقات رَصِينة وأبحاث متينة، وكان أكبر عنايته بإفصاح ما لم يذكره الشارحون، كما أسلفتُه في آدابه، فإن كان دينُ شَرْحِهِ قَضَاهُ الحافظ ابن حَجَر، فقد وَفَّىٰ دينَ تدريسه إمامُ العصر.

وكان كثيرٌ من الطلبة في كل عام يَضْبِطون ما يُلْقيه إمام العصر، ويَحْتَطِبُ كلٌّ بحبله حَسَب مقدرته، فقام من بينهم من قرأ عليه أو سمع نحو خمس مرات، وَوُفِّق للاستفادة منه ما لم يوفَّق غيرُهُ، وتيسَّر له من طول الصحبة وكثرة الملازمة ما لم يتيسر لأحدٍ غيره من أفاضل تلامذته وأصحابه، صاحب الفضيلة العالم الفاضل الذكي مولانا بدر العالم الميرتهي، فرتَّب ما ضبطه، وجمع ما سمعه، وحاول أن يُحَرِّر ويُصَوِّر، فَوُفِّق في كثير من المواضع إلى ذلك.

نعم، لا يمكن أن يدَّعي أنه عُصِم عن الخطأ فيما جمعه، ولا أن يدّعي أنه جمع جميع ما كان يلقيه إمام العصر بِنَقِيره وقِطْمِيره، من مشكلات العلوم وتراجم الرجال، والفوائد المختلفة والنظريات العميقة، ولم يغادر كلمة إلا أحصاها. ولا أن يدَّعي إصابته، في تنقيح جميع ما وصل إليه من الشيخ وتحريره وتفصيله، ولا أن يدعي إصابة المرمَىٰ في فَهْم جميع ما سمعه ووعاه، أو ضبطه قلمه وأحصاه، ولا أن يدَّعي أنه استوعب محاسن التأليف والجمع والترصيف.

كيف! وأنا أدري أنه لم ينتهز فرصة لترصين العمل وإحكامه، وأدري أنه لم ينتهض بأعباء

المراجعة في كل بحث إلى الأصول، وأدري أنه لم يلتزم سردَ الأحاديث ومباحثَ الكتب التي أُحيل عليها بعبارتها؛ فإن ذلك أمر خطير يَستدعي فراغاً من الوقت وبُرهةً خاليةً أزْيَد مما صَرَفَ فيها وُسْعَه، ولو كان ذلك لكان العملُ أحكمَ، وفائدتُهُ أكملَ وأعم؛ غير أني أقول: إنه حاز قَصَبَ السَّبْقِ من بين أصحاب الشيخ في أداء ما وصل إليه علمه وفهمه، ولم يقصِّر في التحرير والإيضاح حسب مقدرته، والاعتناء بإحساسات الشيخ الناضجة بعد طول التدرب والتفكير، واستمرى له أخلاف فكره، وأنضى فيه ركائب نظره وقلمه، فالذي أخرجه إلينا ـ نظراً إلى المجموع ـ له مزية لا تجدها في ما عداه من أمالي إمام العصر التي ضبطها أصحابه، فنشكر عارِضَتَه وعَرْضَتَه، ونُقَدِّر معاناته في التفصيل والترتيب.

ثم إنه لم يقتنع بما عنده، بل استفاد كثيراً من الأمالي التي ضبطها صديقنا الفاضل المحترم مولانا عبد القادر الكاملفوري، وصديقنا الفاضل المحترم مولانا عبد العزيز الكاملفوري، دام فضلهما. وكنت قد وُفِّقْتُ لمطالعته بِرُمَّته، إلا أبحاثاً من أواخره ـ في الجامعة الإسلامية، والآن لأجل إشراف المجلس العلمي (بدابهيل سُورَتْ بالهند) على طبعه، فُوِّض إليَّ الإشراف على الأصول، وقد انتهى طبع الجزء الأول، وطالعته قبل الطبع مطالعة بحث وتحقيق، فنظراً إلى طول عهدي بمزاولة هذا المجموع، ونظراً إلى ما شَنَّفْتُ أذنيَّ بأكثر ما كان الشيخ يلقيه على الطلبة، أو كان يُمليه على الأشهاد، يُسَوِّغ لي أن أنقده نقداً علمياً إجمالياً، بأنه وقع تقصير في أمور كان الاعتناء بها أعنى وأهم من الأمور التي عُنِيَ بها، من جمع النقول في الحاشية من الكتب التي سَهُلَ حصولها لكل أحد، وإن كان ذلك لا يخلو عن فائدة، ولا سيما لمن لم يتيسر له هذه الكتب.

فإن الأعنى جمع علوم الشيخ وإنفاد الوسْعْ في تقديمها للعلماء ناصعة الجبين، لتطمئنَّ بها قلوبهم ويُحِسُّ ذلك من استفاد من منهاج دراسة الشيخ على بصيرة. وسنحت لنا في أثناء الاشتغال بها أمور أتعبتنا وكلّفتنا بما لم تتسع له ظروفنا، ولم أقتصر على خدمة ترجع إليَّ في تحسين محياه بما تسنَّى لي في مثل هذه الظروف، فلم نقصِّر ولا نقصر فيما بعد، إلا أنَّ الأسف على أن ضيق المجال لا يسمح لنا بما تصبو إليه نفوسنا، وقد أشار إلى ذلك كله فضيلة الجامع نفسه، واعترف به أوضح مما قلت، فإذن لا حاجة إلى التطويل في هذا الباب.

فائدة: وربما يُحِسّ بعض المستأنسين بالأساليب العصرية والخُطّة الحديثة في التعبيرات خفاءً في المقصود في مواضع، وعدم وفاء العبارة بأداء الغرض، أو سَقَماً في الكلمات، فليكن أمام الناظر: أنَّ العبارة ليست من كلام الشيخ، بل هي تعريبٌ لما ألقاه الشيخ باللغة الأُرْدِيَّة وتُرْجِمَتْ منها إلى العربية، فليُعْذَر الجامع بعدم مساعدته القلم في هذه المواضع، ومع هذا فأمثال هذه المواضع في كثير من الأبحاث يقال فيها: دُرَرٌ وجواهر قد قُدِّمَتْ لأهل المعرفة في صِحَاف من خَزَفٍ أو خشب، فعسى أن يقدِّرَها من يعرفها فيغتنمها، ويُحْرَم منها مَنْ لا يعرفها فَيُعْرِض عنها. فإن فاته حسن الألفاظ في مواضع فلا يفوته حسن المعاني، وكفى هذا القدر تبصرة وذكرى لكل عبد منيب.

ونرجو الله سبحانه أن يوفقه وإيانا لخدمة علوم الشيخ إمام العصر رحمه الله تعالى أكثر من هذا وأعلى إنه سميع مجيب.

هذا آخر ما حاولتُ إيرادَه في هذه التقدمة لكتاب «فيض الباري»، لم يكن في الوقت فسحة غير أنَّ رغبةَ صديقنا المحترم الفاضل الأستاذ السيد أحمد رضا البجنوري مدير المجلس العلمي قد حثتني على ذلك. وصلى الله على صفوةِ البرية رحمة للعالمين محمد وآله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كتبه الأحقر محمد يوسف ابن السيد محمد زكريا ابن السيد مزمل شاه ابن السيد مِير أحمد شاه البَنُوري، نزيل القاهرة عفا الله عنه وعافاه، ووفَّقه لما يُحبّه ويرضاه.

يوم الخميس ٢٥ جُمَادى الآخرة سنة ١٣٥٧هـ
٢٨ اغسطس سنة ١٩٣٨م

* * *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَة

هذه مقدمة أفرزتُ فيها ما كان إمام العصر يَذْكُرُه في مبادىء درس «صحيح البخاري»، وأضفتُ بعض أشياء في تضاعيفها.

نُبْذَة من ترجمة البخاري رحمه اللّٰه تعالى

هو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المُغِيرة بن بَرْدِزْبَه الجُعْفِي. وبَرْدِزْبَه بالفارسية: الزَّرَّاع عند أهل بخارى. وكان بَرْدِزْبَه فارسياً على دِين قومه، ثم أسلم ولده المغيرة على يد اليمان الجُعْفي والي بخارى فنُسب إليه نِسبة ولاءٍ، عملاً بمذهب الإمام الهُمَام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فإنه يقول: إن مَنْ أسلم على يده شخص كان ولاؤه له وإنما قيل له: الجُعْفي لذلك.

قال البخاري: أُلهمت حفظَ الحديث وأنا في الكُتّاب. قيل له: كم أتى عليك إذ ذاك؟ فقال: عشر سنين أو أقل، ثم خرجتُ من الكُتَّاب فجعلت أختلف إلى الدَّاخِليّ وغيره، فقال يوماً فيما كان يقرأ للناس: سفيان، عن أبي الزبير، عن إبراهيم. فقلت: إنّ أبا الزبير لم يروِ عن إبراهيم! فانتهرني، فقلت له: ارجع إلى الأصل إن كان عندك، فدخل فنظر فيه ثم رجع، فقال: كيف هو يا غلام؟ فقال: هو الزبير وهو ابن عدي عن إبراهيم، فأخذ القلم وأصلح كتابه وقال لي: صدقت.

وكان البخاري إذ ذاك ابن إحدى عشرة سنة، فلما طعن من سنه في ست عشرة سنة حفظ كتاب ابن المبارك ووكيع، وبعد ذلك بسنتين صنَّف كتاب «قضايا الصحابة والتابعين»، ثم صنف «التاريخ» في المدينة عند قبر النبي ﷺ.

قال حاشد بن إسماعيل: كان البخاري يختلف معنا إلى مشايخ البصرة وهو غلام، فلا يكتب حتى أتى على ذلك أيام، فلُمناه بعد ستة عشر يوماً، فقال: قد أكثرتم عليّ، فأعرضوا علي ما كتبتم، فأخرجناه فزاد على خمسة عشر ألفَ حديث، فقرأها كلها عن ظهر قلب حتى جعلنا نُحْكِم كُتُبَنَا من حفظه.

وقال عبد الله بن عبد الرحمٰن الدَّارمي: قد رأيتُ بالحرمين والحجاز والشام والعراق، فما رأيتُ أجمعَ من محمد بن إسماعيل، وقال: هو أعلمنا وأفقهنا وأكثرنا طلباً. وسئل الدَّارمي عن حديث، وقيل له: إن البخاري صححه، فقال: محمد بن إسماعيل أبصر مني، وهو أكيس خلق الله، عَقَلَ عن الله ما أَمَر به ونَهى عنه من كتابه وعلى لسان نبيه، إذا قرأ محمدٌ القرآن شغل

قلبه وبصره وسمعه، وتفكَّر في أمثاله، وعرف حلاله من حرامه. وقال له مسلم: أشهد أنه ليس في الدنيا مثلُك.

قيل: إنه قَدِم بغداد فسمع به أصحاب الحديث فاجتمعوا وأرادوا امتحان حفظه، فعمدوا إلى مائة حديث فقلبوا متونها وأسانيدها، وجعلوا متن هذا الإسناد لإسناد آخر، وإسناد هذا المتن لمتن آخر، ودفعوها إلى عشرة أنفس، لكل رجل عشرة أحاديث، وأمروهم إذا حضروا المجلس أن يُلقوا ذلك على البخاري، ففعلوا حتى فرغوا كلهم من إلقاء تلك الأحاديث المقلوبة، والبخاري لا يزيدهم على: لا أعرفه، فلما عَلِم أنهم قد فرغوا التفت إلى الأول فقال: أما حديثُك الأول، فقلت: كذا، وصوابه كذا، وحديثُك الثاني كذا، وصوابه كذا، والثالث والرابع على الولاء حتى أتى على تمام العشرة، فردَّ كل متن إلى إسناده، وكل إسناد إلى متنه، وفعل بالآخرين مثل ذلك. قال الحافظ رحمه الله تعالى: ما العجبُ من رده الخطأ إلى الصواب، فإنه كان حافظاً، بل العجب من حفظه للخطأ على ترتيب ما ألقوه عليه من مرة واحدة، وقد جمع البعض تاريخ ولادته ومدة حياته ووفاته في البيتين.

كان البخاريُّ حافظاً ومحدِّثاً ... جمعَ الصحيحَ مكمَّلَ التحرير

ميلادُهُ صِدْقٌ ومُدَّةُ عمره ... فيها حميدٌ وانقضى في نور

وأجمل تصانيفه مطلقاً، وأنفعها للطالب مَغْرِباً ومَشْرِقاً، وأجلّها قدراً وأشهرها ذكراً، هو هذا «الجامعُ الصحيح المُسْنَد من حديث رسول الله ﷺ وسُنَنِهِ وَأَيَّامه»، ومراده من الحديث قوله ﷺ، ومن السنن فعله، ومن الأيام مغازيه ﷺ، جرياً على اللغة، وإن كان الاصطلاح في الحديث والسنن على خلاف ذلك. والمصنف رحمه الله تعالى لم يضع في كتابه حديثاً إلا اغتسل عنده وصلى ركعتين. وعنه أنه صنفه من ستمائة ألف حديث في ست عشرة سنة. وعنه أنه صنفه في المسجد الحرام، ولم يُدخِل فيه حديثاً حتى استخار الله وصلى ركعتين وتيقَّن صحته.

ذكر شرط البخاري رحمه الله تعالى

وأما شرطه، فقال الحَازِمي: إنه لم يَثْبت شرط عن إمام على لسانه، وإنما استُفِيد من صنيعهم في مصنفاتهم وسَبْرِ كتبهم. ثم الرواة على خمسة أنحاء:

الأول: كثير الضبط والإتقان، وكثير الملازمة لشيوخهم.

والثاني: كثير الضبط وقليل الملازمة.

والثالث: بالعكس.

والرابع: قليل الضبط وقليل الملازمة.

والخامس: قليل الضبط وقليل الملازمة، مع غوائل الجرح سوى ذلك.

فالبخاري يستوعب الأول وينتخب الثاني، ويترك البواقي بالكلية. ومسلم يستوعب الأول والثاني، وينتخب الثالث، ويترك البواقي، والرابع يأخذ عنهم أبو داود، والخامس يأخذ عنهم الترمذي رحمه الله تعالى. والمراد منه التنزُّل إلى هؤلاء عند الإعواز في الباب، فالبخاري لا

يتنزل عن الثاني، وأبو داود عن الرابع، والترمذي يتنزل إلى الخامس أيضاً، لا أنهم يأخذون عنهم فقط ولا يخرجون عن غيرهم، فإنه مَغْلَطة نشأت من قلّة الفهم، وفَرْط الوَهْم.

ثم اعلم أنّ البخاري شَرَط اللقاء أيضاً للاتصال، واكتفى مسلم بالمعاصرة، فإن روى أحد عن أحد، مع عدم المعاصرة واللقاء تكون روايةً منقطعة عندهما، وإن روى مع تحقق اللقاء والمعاصرة يكون مقبولاً عندهما. نعم، إنْ روى عن معاصره الذي لم يثبت لقاؤه، ففيه الخلاف: قَبِله مسلم والجمهور، وردَّه البخاري. وكنتُ أرى زمناً أن البخاري إنما يحكم باللقاء أو عدمه بعد ثبوته عنده من خارج، ثم اطلعتُ بعد ذلك على أنّ حكمه هذا لا يكون لنقل عنده على ذلك، وإنما يَحْكُم لإسناد يُصَرَّح به، فإني رأيت أن الترمذي سأله عن رجل هل سمع من فلان؟ قال: نعم، وساق إسناداً دالاً على سماعه، ففهمت منه أنه لم يكن عنده نقل من خارج على ذلك، فحكمت أنّ أمر السماع يدور عنده على التصريح بالسماع في إسناد، فإذا ثبت السماع عنده في موضع يحكم به في سائر المواضع.

قال ابن حزم رحمه الله تعالى: إن البخاري إذا أنكر السماع لا يقول: إن فلاناً لم يسمع من فلان، بل يقول: لم يثبت سماع فلان من فلان، والناس لا يميِّزون بينهما، فيحكون عنه أنه قائل بعدم سماعه منه، مع أنه يُنْكِر الثبوت عنده دون السماع في نفس الأمر، وهذا يدلّك ثانياً على أن أمر السماع عنده لا يُبْنَى على ثبوته من خارجٍ جزئياً، وإنما يحكم به نظراً إلى الأسانيد.

وكيفما كان شرطه هذا إنما هو للصحيح في كتابه خاصةً، لا للصحيح مطلقاً، فلا يُخَرِّج حديثاً في صحيحه إلا بعد ثبوت السماع فيه على النحو الذي بيَّناه، وإن كان صحيحاً في نفسه عنده أيضاً، فمخالفته للجماهير ليس في نفس تعريف الصحيح، بل هو شرط التزم به للصحيح في كتابه، فهذا تشديد منه على نفسه في هذا الكتاب فقط، ولكلِّ ذي هِمَّةٍ وعزم أن يُشَدِّد على نفسه بما شاء، لا مَسَاغَ لأحد للطعن فيه. ذُقْ هذا فاسترح عما يختلج في الصدور، والله تعالى وليُّ الأمور.

وما قيل: إنّ شرطه أن يكون للصحابي راويان فصاعداً، ثم يكون للتابعي راويان ثقتان، وهكذا، فمنتَقَضٌ. قال الحافظ الحازمي رحمه الله تعالى: هذا الذي قاله الحاكم قول من لم يُمْعِنْ في خبايا الصحيح، ولو استقرأه لوجد جملةً من الكتاب ناقضةً دعواه. أقول: قول الحاكم هذا أكثريٌّ لا كُلِّي، ولعله أراد منه أن يصير الراوي معروفاً، فلو روى واحدٌ جليلُ القدر لكفى أيضاً، وههنا سؤال وجواب، طوينا عنه كَشْحَاً لقلة الجدوى.

تحقيق كون الحديث على شرط البخاري

قال جماعة: معنى كون الحديث على شرطه أن رواته موصوفون بصفاتِ رُواةِ البخاري. وليس هذا بمشهور، ولا ريب أنَّ دَرْكَه عسيرٌ جداً. وقال المتأخرون معناه أن رواته رواةُ البخاري، أي مما وقع في كتابه متفرقاً. قال الحافظ الزَّيْلعي رحمه الله تعالى: وفيه نظر، فإن هذا القدر لا يكفي لكون الحديث على شرطه، لأن البخاري لا يَنْظر إلى ثقة الراوي فقط، بل

إلى ملازمته لشيخ روى عنه أيضاً، ويمكن أن يكون الراوي ثقةً في نفسه ومِنْ رجاله، ومع هذا لا يكون ملازِماً لهذا الشيخ الذي يروي عنه، فحينئذٍ كيف ينبغي أن يُحْكم عليه مطلقاً أنه على شرطه؟!

ثم ثقة الراوي وضعفه قد تكون في نفسه، وقد تكون بالنسبة إلى شيخ مُعَيَّن، فيكون ثقة في نفسه وضعيفاً في هذا الشيخ، مثل سفيان: ثقة في نفسه وضعيف في الزُّهْري، لأنه لمَّا كتب عنه أحاديث ورجع، اشتد الريح في الطريق، وطارت بأوراقه، فكتبها من حفظه.

أقول: ينبغي أن يُوَسَّع الأمر من ذلك، فإن هذا التضييق إنما يناسب شأنه وعلمه، وعندي يُحْكم عليه أنه على شرطه ما لم تُوجد فيه علة في خصوص هذا المقام، من أهل الشأن في هذا الفن، ولا يُلْتَفَتُ إلى هذه الاحتمالات لتتوفَّر ذخيرةُ الحديث ولا يُفْقَد كثير من الأحكام، كما وقع على مذهب من ردَّ الأحاديث المرسلة، فإنه يَلزم منه أن تَضِيع حصةٌ كثيرة من الدِّين، فاعلمه.

وعلى هذا ينبغي أن يُحْكم على حديث: «من كان له إمام...» أنه على شرط الشيخين كما حكم به الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله تعالى وأصاب، لكنه نسبه إلى «المسند» لأحمد بن مَنيع. وقال الحافظ: إني لم أجده فيه، فلم أزل مضطرباً فيه حتى رأيت من قلم الحافظ: أن الأجزاء الكثيرة من هذا المسند غائبةٌ، فاطمأننتُ وسكنتْ إليَّ نفسي.

ومن الغرائب في هذا المقام قول الذهبي في «المستدرك» للحاكم: إنه لا يحلّ لأحد أن يعمل به قبل المراجعة إلى تلخيصه، مع أن الحاكم متفقٌ عليه في حفظه وإتقانه، وقال بعضهم: إنه ليس فيه حديث صحيح، وتوهَّم بعضهم أن فيه إلحاقاً من الروافض، والأمر الذي هو بين الأمرين ما صرح به الذهبي أن نصفه صحاح وحسان، والمائتان أو أزيد منه مما لا ينبغي عليه العمل، والباقي يشتمل على الضعاف والموضوعات أيضاً.

أقول: ولا أدري ما وقع للحافظ الحاكم، وأيّ أمر دعاه إلى وضع الموضوعات في كتابه، وكيف ساغ له ذلك! وقد اعتذر عنه الناس وذكروا في التَّفصِّي عنه وجوهاً لا ترجع إلى كثيرِ طائلٍ.

ثم اعلم أني أرى فيه أحاديثَ في أسانيدها رجال البخاري من أعلاها، والوضاعون والكذابون من طرف آخر، ومع ذلك يحكم عليه الحاكم أنه على شرطه، ثم ظهر لي أن حكمه هذا ينسحب على قطعة دون قطعة، فكأنه اصطلاح جديد منه، وإلا فالظاهر أن يحكم باعتبار مجموع الإسناد، لا باعتبار طرفٍ منه.

ذِكرُ نُسَخِ البخاري

واعلم أنَّ البخاري رحمه الله تعالى صنَّف كتابه في ست عشرة سنة، وخَرَّجه من ستمائة ألف حديث، وقد سمعه منه تسعون ألف رجل، وعُلِّق عليه ثلاث وخمسون شرحاً، واثنان وعشرون مُسْتَخْرَجاً، وأشهر المُسْتَخْرَجات للإسماعيلي، وقد رأيتُ خطبته في أعلى ذُروة الفصاحة والبلاغة، ورأيت مقولة لرافضي قال: مَن أراد العربية كفى له القرآن وكتاب البخاري

و«الهداية». قلت: لا ريب إنه حقّ.

وعندي ابن الأثير وصاحب «مقامات البديع» من البلغاء، أما الحريري فلا. نُقِل أن مقاماتِهِ لمّا طارت إلى الآفاق دعاه بعض الخلفاء العباسيين وأمره أن يُنْشيء مضموناً، وكان إذا كتب شيئاً أو تكلم في أمر نتف لحيته، فلم يقدر عليه، وانقلب خائباً، فلما بلغ خبره إلى بعض أدباء العصر، قال: دَعُوه فإنه رجل مقاماتي (يعني وقائع نكار).

ونُسَخُ البخاري تسعة عشر: إحداها لكريمة بنت أحمد، وهي امرأة مُحَدِّثة، وثلاثة من أصحاب النُّسخ حنفيون: إبراهيم بن مَعْقِل النَّسَفي، وهو تلميذ البخاري بلا واسطة، وحَمَّاد بن شاكر، والحافظ شمس الدين الصَّغَاني، كان أصله من خُرَاسان، رحل إلى بلدة لاهور وأقام بها، ثم رحل إلى بغداد وتوفي هناك. كان من علماء القرن السابع، ومن مصنَّفاته: «المُحْكَم» و«اللُّبَاب»، و «القاموس» مأخوذٌ منهما. وأولاها بالاعتبار عندي نسخة الصَّغَاني، لأنه يقول: إنه نقلها من النسخة التي قُرِئت على المصنِّف رحمه الله تعالى، لكن الحافظ رحمه الله تعالى لا يَرَى فيها مَزِيَّةً، ويتعامل معها كما يتعامل مع سائر النسخ.

وأما الآن فينبغي أن يُعْتَمَد على نُسخة القَسْطَلاّني، لأنه اعتمد على نسخة الحافظ شرف الدين اليُونِيني جِهْبِذَةِ زمانه، وحافظ أوانه، لأن السلطان أراد مرةً أن يعرب البخاري، وجمع له أفاضل عصره، فجاء اليُونيني فصحَّح متونَ الأحاديث، وابن مالك صاحب الألفية فأعربها. قال القسطلاّني: فوجدتُ النصف الأول من نسخة اليُونِيني، فاعتمدت عليها في شرحي، ولم أجد النصف الآخر، حتى وجدته أيضاً بعد ثلاثين سنة، فاعتمدت عليها في النصف الآخر.

ثم اعلم أنه قد يتغيَّر المراد باختلاف النُّسخ، ولعل وجهَه أنّ الناسَ لما أخذوا عن المصنِّف رحمه الله تعالى أخذوا أصل الحديث وجعلوا الخصوصيات هدراً، وحَسِبوه كالواجب المخيَّر، فردوها كيفما رَأوا، والله تعالى أعلم.

ذكر شروح البخاري مع بيان خصائصها

فمن شروح الحنفية: شرح للحافظ قُطْب الدِّين الحلبي، وشرح للحافظ علاء الدين المُغُلْطَائي، وشرح للحافظ العيني. والموجود في أيدينا هو الأخير فقط، ومن أحسن شروح الشافعية «فتح الباري» لحافظ الدنيا المشهور بابن حَجَر العسقلاني، وكأنَّ شَرْحَي: العيني والحافظ صارا مستَنَدَين لمن شرحه بعدهما، كـ: «الخيرالجاري» للمُلاّ محمد يعقوب، وكالقَسْطَلّاني، ثم شرحُ الحافظ أفضل الشروح، باعتبار صَنْعةِ الحديث، والاعتبار، وحسن التقرير واتساق النَّظْم، وبيان المراد. وأما شرح العيني فأحسنها للألفاظ شرحاً، وأتمُّها تفسيراً، وأكثرها لنقول الكبار جمعاً، لكنه منتشر ليس في اتساق النَّظم كالحافظ رضي الله عنه، وسمعت من حضرة الشيخ رضي الله عنه هذا في الأجزاء الأُول منه، ولعله قال رحمه الله: إلى الثالث أو الرابع. وشرحُ الحافظ رضي الله عنه مقدَّمٌ على شرح العيني.

وفي «التذكرة»: أن الحافظ رضي الله عنه لما أتم شرحه صنع للناس مَأْدُبةً، ودعى إليها

السلطان أيضاً، وحضر فيها ثمانون من مشاهير العلماء، ثم قرأ عليهم مقدمة الفتح، وهي في مجلد من أولها إلى آخرها. وهذا الشرح قد بلغ إلى العيني بإجازة مصنفه، فلما رأى تعقّباته على الحنفية تعقب في شرحه على الحافظ في غير واحد من المواضع، فلما بلغ شرحُه إلى الحافظ رضي الله عنه صَنَّف لجوابه كتاباً آخر سماه «انتقاض الاعتراض» ـ وقد رأيت نسخة خطية منه ـ فجمع فيه جميع اعتراضات العيني رضي الله عنه، وأجاب عن بعضها، وترك لجواب بعضها بياضاً، فدلّ على تحيره في جوابه، وحيثما أراد الجواب لم يشدِّد في الكلام. ولا ريب أنه قد أجاب عن بعضها جواباً شافياً، إلا أن الحافظ رضي الله عنه لم يتأخر إلى إتمامه حتى ضرب عليه بالرحيل.

وهناك شروح أُخَر كلها كالعيال لهذين الشرحين، وذكر في كشف الظنون شروحاً لم نجد لها ذكراً في أحدٍ من الشروح، ولا وجدنا نقلاً عنها في شرح. والله تعالى أعلم.

أحاديث البخاري

قال الحافظ في «المقدمة»: إن العدد الذي ذكره النووي لأحاديث البخاري ليس بصواب، ثم ذكر ما هو الصواب[1] عنده تفصيلاً، وتصدَّى مولانا أحمد علي السهارنفوري رضي الله عنه ـ

(١) قال العلامة محمد هاشم بن عبد الغفور السندهي في رسالة جمعها في أطراف أحاديث البخاري سماها: «حياة القاري بأطراف صحيح البخاري»: (الفائدة الأولى) في بيان ما ذكروا في عدد ما في صحيح البخاري من الأحاديث مكررة أو بلا تكرار. **أما مع التكرار**: فقال الحافظ ابن حجر العسقلاني إني قد عددتها فبلغت بالمكرر سوى المعلقات والمتابعات سبعة آلاف وثلاثمائة وسبعة وتسعين حديثاً - قال وجملة ما فيه من التعاليق ألف وثلاثمائة وأحد وأربعون وأكثرها مخرج في أصول متونه والذي لم يخرجه مائة وستون، قال وفيه من المتابعات والتنبيه على اختلاف الروايات ثلاثمائة وأربعة وثمانون اهـ.

وأما بدون التكرار: فقد قال ابن الصلاح ثم النووي، إن أحاديث أي الموصولة المعلقات والمتابعات بدون تكرار أربعة آلاف لكن قال الحافظ ابن حجر إني عددتها فما بلغت العدد الذي ذكره ابن الصلاح والنووي ولا قاربته بل بلغت - بدون المكرر - ألفين وخمسمائة وثلاثة عشر هكذا قال في شرحه على البخاري لكن قال في مقدمة الفتح أن ما وقع في صحيح البخاري من الأحاديث الموصولة بدون تكرار ألفا حديث وأربعمائة وستون حديثاً ومن المتون المعلقة المرفوعة التي لم يصلها في موضع آخر من الجامع المذكور مائة وتسعة وخمسون حديثاً فجميع ذلك ألفا حديث وستمائة وثلاثة وعشرون حديثاً اهـ. ما في مقدمة الفتح. قلت: فحصل أن في عدد الأحاديث الموصولة الغير المكررة ثلاثة أقوال: أحدها ما ذكره ابن الصلاح والنووي، وثانيها: ما ذكره الحافظ ابن حجر في فتح الباري، وثالثها: ما ذكره الحافظ في مقدمة الفتح والذي يظهر من التفصيل الآتي: أن الصحيح ما في مقدمة الفتح وهو تعالى أعلم اهـ.

قلت: كانت الرسالة المذكورة خطية وكانت قطعة منها عند الفاضل محمد يوسف الكاملفوري مصحح الزيلعي نقلها من مكتبة بيرجهندط من ناحية السند ـ ثم أقول إني راجعت الفتح فوجدت أن النسخة المذكورة أيضاً سهواً، ولعله من الناسخ فإن عدد المتابعات في الفصل العاشر من مقدمة الفتح ثلاثمائة وأربعة وأربعون حديثاً وفي رسالة السندهي ثلاثمائة وأربعة وثمانون وبينهما تفاوت لا يخفى ـ قال الحافظ فجميع مافي الكتاب على هذا بالمكرر تسعة آلاف واثنان وثمانون حديثاً ـ وهذا العدد لا يحصل على ما في نسخة السندهي فتبين أن في نسخته سهواً من الناسخ والله تعالى أعلم. =

فمشى البخاري إلى صورة التوفيق بينهما، وهو عندي من باب توجيه القائل بما لا يرضى به قائله. فإن الحافظ ردَّ بنفسه على النووي رضي الله عنه، فكيف يمكن أن لا يكون بينهما خلاف، ثم إن العدد الذي ذكره الحافظ رضي الله عنه فيه أيضاً سهو، لكنه من الكُتَّاب نَبَّه عليه القسطلاني، وهو تلميذ للحافظ رضي الله عنه، فعددناها فوجدناه كذلك.

ثم إن القسطلاني لعله أخذ عن الشيخ ابن الهُمَام رضي الله عنه أيضاً، وكان الشيخ ابن الهُمَام والشيخ بدر الدين العيني والحافظ ابن حجر ـ رضي الله عنهم ـ في عصر واحد، وكان الناس يذهبون لأخذ الحديث إلى الحافظ رضي الله عنه، ولأخذ الفقه والأصول إلى ابن الهمام رضي الله عنه، ولعل ابن الهمام رضي الله عنه لم تكن له إجازة عن الحافظ رضي الله عنه بالمشافهة، نعم، يُستفاد من ذكره بلفظ الشيخ أن تكون له إجازة منه كتابة.

ذكر تراجمه وكشف رموزها

واعلم أنَّ المصنف رحمه الله تعالى سَبَّاقُ غايات، وصاحب آيات في وضع التراجم، لم يَسْبِقْهُ به أحدٌ من المتقدمين، ولم يستطع أن يُحاكيه أحدٌ من المتأخرين، فكان هو الفاتح لذلك الباب، وصار هو الخاتم. وضع في كل ترجمة آيات تناسبها، وربما استقصاها مما يتعلق بهذا الباب. نَبَّه على مسائل الفروع وطرق استنباطها من الحديث، مع الإيماء إلى مختاراته، وعَلِم مظانَّ أبواب الفقه في القرآن، بل أقامها منه ودلَّ على طُرُق التأنيس من القرآن، وبه يَتَّضِحُ ربطُ الفقه والحديث والقرآن بعضه مع بعض.

ومن رِفعة اجتهاده ودِقته في الاجتهاديات وبسطها في التراجم. قيل: إن فقه البخاري في تراجمه. فكان في تراجم المصنف علومٌ متفرِّقة من الفقه، وأصوله، والكلام، أومأ إليها بغاية إيجازٍ واختصار، قَلَّ مَن يهتدي إليها، وذلك لمعانٍ:

منها: أنه لا يريد أن يتكلم بشيء من لفظه، فربما يترجم بلفظ الحديث، ثم يتلو آثاراً يريد بها التنبيه على رجحانه من جانب، فإذا ضاق عليه الأمر زاد لفظاً أو لفظين، وقد ينقل آثاراً متعارضة تنبيهاً على موضع الخلاف وعدم بَتِّهِ من جانب، فإذا لم يتكلم من جانبه بحرف، وأراد أن يدلَّ عليه من ألفاظ الحديث وقطْعات الآثار، عَزَّ تحصيل مراده لا محالة، فلم يُدْرَك إلى

= وليعلم أن الحافظ رحمه الله تعالى تعرض إلى عدد ما في البخاري من الموصولات والمعلقات مكررة أو غير مكررة في موضعين: الأول في المقدمة، والثاني في خاتمة المجلد الثالث عشر ص ٣١٩ وقد وقع التعارض بين الموضعين في عددها بحذف المكررات كما نبه عليه السندهي. والصواب كما في المقدمة وما في شرحه فهو سهو من الناسخ وهذا الذي نقله القسطلاني في شرحه فاعتمد بما في مقدمة الفتح وذلك لأنه عدد في المقدمة حديثاً حديثاً وذكر في آخر شرحه العدد جملة فهو سهو من الناسخ قطعاً ـ ولم أجد في القسطلاني على هذا السهو تنبيهاً فهو من سبقة قلمي ولعل الشيخ رحمه الله تعالى قال إن هذا السهو يظهر من اعتماد القسطلاني على مافي المقدمة دون ما في الشرح فنحرف إلى ما ذكر والله تعالى أعلم بالصواب.

الآن ماذا مرادُهُ إلا على سبيل الحَزْرِ والتخمين، ولذا تَجِدُهُم يختلفون في تحقيق مراده، ويُغْرِقون فيه جبينَهُمْ، ثم لا ينكشف الأمر على جَلِيَّتِهِ.

ثم إن المصنف رحمه الله العَلَّام لَمَّا شَدَّد في شروط الأحاديث حتى أغمض عما حَسِبوه حسناً بل صحيحاً أيضاً، قَلَّتْ ذخيرة الحديث في كتابه، ثم لما أراد أن يتمسك منها على جملة أبواب الفقه، اضطر إلى التكرار والتوسع في وجوه الاستدلال، وذلك من كمال بَدَاعَتِه. ومن لا دراية له بغوامضه، ولا ذوق له من علومه، يتعجب من حُجَجه، ولا يدري أن التوسع فيه من أجل تضييقه على نفسه في مادة الأحاديث، فيستدل من الإيماءات ويكتفي بالإيماضات.

ومن العجائب أنه مع كثرة قياساته شَدَّد الكلامَ فيمن قال بالقياس، والسرُّ فيه عندي أنه يعمل بتنقيح المناط، وهو غير القياس، كما ستعرف الفرق بينهما من وجوه إن شاء الله تعالى. ومن غرائبه أنه إذا اختار جانباً يَهْدِر جانباً آخر، حتى لا يَذْكر له دليلاً، وإن كان حديثه على شرطه وفي كتابه، ولكنه لا يُخَرِّجه في هذا الباب، بل يخرِّجه في غيره استشهاداً منه على مسألة أخرى تكون مختارة عنده، بخلاف الترمذي وأبي داود، فإنهما يَضَعَان الأبواب للجانِبَين، وكذا يذكرانِ المُتَمَسَّك لكلٍّ من الفريقين. ومن دأب المصنف رحمه الله أنه يأتي بالآثار في التراجم: بعضها بصيغة المعروف، وبعضها بصيغة المجهول، والمشهورُ فيه أنه يأتي بالمعروف فيما كان مُحَقَّقاً، وبالمجهول فيما كان مُمَرَّضاً يحتاج إلى نقد.

قال الحافظ رحمه الله في المعروف: إن الحال فيه إلى المعلَّق عنه يكون مستقيماً جَزْماً، لكن يبقى النظر دائراً فيمن أبرز من رجال ذلك الحديث، ثم قال: وتبين بعد الاستقراء أن الحال فيه على أنحاء:

فمنه ما يلتحق بشرطه، ومنه ما لا يلتحق بشرطه.

أما ما يلتحق بشرطه، فالسبب في كونه لم يُوصَل، أمورٌ ذكرها الشارحون.

وأما ما لا يلتحق بشرطه، فمنه حسنٌ، أي لذاته، ومنه ضعيف، لكن لا من جهة قَدْح في رجاله، بل لانقطاعٍ يسير في إسناده.

أقول: ومن ههنا عُلِم أنَّ علة الانقطاع عند البخاري أيضاً يسيرة، ولا يتأتَّى منه السقوط، ولذا لا يُمَرِّضه بل يأتي بصيغة المعروف. وأما في المُمَرَّض فقال: إنه لا يُستفاد منه الصحة إلى المعلَّق عنه، لكن فيه ما هو صحيح، وفيه ما ليس بصحيح. فالأول: لم يوجد فيه ما هو على شرطه إلا في مواضع يسيرة جداً، ووجدناه لا يَستعمل ذلك إلا حيث يورد ذلك المعلَّق بالمعنى، هذا إذا أورده مسنداً في موضع آخر من كتابه، وإنما يورده بصيغة التمريض في المعلَّق ولا يَجْزِم به، لأنه رواه بالمعنى.

وأما إذا لم يورده في موضع آخر مما أورده بهذه الصيغة، فمنه ما هو صحيح، إلا أنه ليس على شرطه، ومنه ما هو حسن، أي لغيره، ومنه ما هو ضعيف فرد إلا أن العمل على موافقته، ومنه ما هو ضعيف فرد لا جابر له، وهذا الأخير قليلٌ في هذا الكتاب، وحيث يقع ذلك فيه يتعقبه المصنف رحمه الله تعالى بالتضعيف، بخلاف ما قبله، فالبخاري رحمه الله تعالى اعتنى

بهاتين الصيغتين في صحيحه، فيقول في الترجمة الواحدة بعضَ كلامه بتمريض وبعضَه بجزمٍ، مراعياً ما ذكرنا.

وبهذا تبين أنّ ما اشتهر في إتيانه بصيغة التمريض من الوجه ليس بصحيح، فإنه يأتي بصيغة التمريض فيما يكون صحيحاً عنده أيضاً، وإنما لا يَجْزِم به، لأنه رواه بالمعنى لا للضعف في الإسناد.

ومن دأبه أنه قد يذكر في الباب قطعةً حديث مرفوع بعينها إفادةً لِحُكْم، مع أنها تكون ضعيفة في الخارج، لأن ما يستفاد منها المسألة تكون بَتَّة، وإنما يكون الوَهْن في إسنادها وطريقها، فيذكرها بصيغة التمريض، ثم يستدل عليها بحديث على شرطه، فاقْدرُ قَدْرَ المصنِّف رحمه الله تعالى وجلالتَه، حيث لا يتكلم من عند نفسه بكلام فيما يسوغ له الكلام، فما يريد أن يَذْكُره من الاستنباطات، والمسائل، واختيار البعض، وترك البعض، يذكر فيها ويشير إليها، ويستدل عليها بما تتحيَّر فيه العقول ويعجز عنه الفحول.

ومن دأبه أنه قد يُخَرِّج حديثاً ويضع عليه باباً بدون ترجمة، وقد يضع باباً مع ترجمة ولا يذكر لها حديثاً، وأحسن الأجوبة في الأول أنه فيما يكون كالفصل من السابق، أقول: وحينئذٍ يلزم أن يكون مناسباً للسابق ليصح كونه فصلاً وإلا فلا يجري فيه هذا الجواب. وقال مولانا وشيخنا رحمه الله تعالى: إنه يكون تمريناً للناظرين أن يترجموا عليها من عند أنفسهم بعد الإمعان في معنى الحديث، وقيل في الثاني: إنه فيما لم يجد لها حديثاً على شرطه. أقول: وقد يريد بيان مسألة بدون إفادة الدليل، كبعض أجزاء الترجمة، وسيأتي بعض تفصيله.

ومن دَأبه أنه يضع في التراجم التعليقاتِ والآثارَ والضعافَ من الأحاديث المرفوعة بضعف يسير، وكثيراً ما يُخَرِّج المتابعاتِ بعد الفراغ عن المرفوع تعليقاً. فتعليقاته على نحوين: منها ما يُخَرَّج في الترجمة، ومنها ما يُتَابَع به المرفوع، ثم صنيعه في متابعاته على خلاف صنيع مسلم والطحاوي، فإنهما يخرِّجان الإسناد من أوله إلى آخره مع التنبيه على زيادة لفظه أو نقصانه، ولا يُخَرِّجان المتن بتمامه. والنسائي يُخَرِّج مفصَّلاً متناً وسنداً، وهذا أنفع جداً. وأما أبو داود، فيكتفي بالإحالة فقط.

ومن دأبه أنه قد يذكر في الترجمة مسائل مختلفة ربما لا تكون من باب واحد، فتكلَّف هناك بعضُهُم بإرجاع كلها إلى باب واحد، وإبداء قَدْرٍ مشتَرك بينها، مع أن المصنِّف رحمه الله تعالى يذكرها لكونها من ملحقات الباب، لا يريدُ منها كونها مُتَّسِقة أصلاً، فلا تُتْعِبْ نفسَك في مثل هذه المواضع، فإنه مَضِيقٌ جعلنا لك منه مخرجاً، ومثاله في صفحة ٢٩، باب الماء الذي يُغْسَل به شعرُ الإنسان، وكان عطاء لا يَرَى به بأساً أن يُتَّخَذ منه الخيوط والحبال، وسُؤر الكلاب وممرها في المسجد... إلخ. وهذا كما ترى، الأولَى من مسائل المياه أو اتخاذ الحبل والخيوط، والثانية مسألة الأسآر، فهذه ليست من مسائل المياه، فإن السؤر عامٌّ، سواء اختلط مع الماء أو الطعام أو غيرهما، يتنجس ما وقع فيه عند من يرى سؤر الكلب نجساً، ويبقى طاهراً عند من لا يراه نجساً، فاضطرب الشارحون فيه، وأرادوا إرجاع كلٍّ منهما إلى قدرٍ

مشترك، وتجشَّموا لذلك. وعندي لا بأس بذكر مسائل مختلفةٍ منتشرة في ترجمة واحدة بعد أن تكون مناسبة، ولو بوجه.

ثم إنْ دلَّ عليه دليل فيما يأتي من المرفوع يكون مترجماً به، وإلا فهو مترجَم له، كما قَرَّره الحافظ رحمه الله تعالى، كما سيأتي. وقد يفعله المصنف على ما سميته إنجازاً، أي أن المسألة وإن كانت من غير هذا الباب لكنها لما كانت مُسْتَنْبَطَةً من الحديث الذي أخرجه، نَبَّه عليه لِيَفْرُغَ من تلك المسألة قبل أوانها، لكونها قد جاء استدلاله، فلم ينتظر لبابها وفرغ عنها ههنا.

ومن دأبه أنه قد يزيد لفظاً من جانبه يريد به تعميمَ الحديث عن مورده، وله فيها رموز أخرى ستعرفها في تقريرنا هذا إن شاء الله تعالى. ومن دأبه تكرير الحديث في أبواب متفرقة باعتبار المناسبات، بخلاف مسلم، فإنه يُخَرِّج الحديث مرة في باب واحد بجميع طرقه وتغاير ألفاظه وصَنْعَةُ الاعتبار توجد في مسلم أزيدَ من البخاري، فإنه يجمع جميع طرق الحديث في بابه، ويأتي أوّلاً بالطريق الذي يصل إلى راوٍ، ثم يأتي بالآخر يصل إلى قرينه، ثم وثم. ويقول عند ذكر المتن: نحوه ومثله، ويتَّضح منه المتابعة أيّ اتضاح.

قال النوويّ رحمه الله تعالى لم يقصد البخاري رحمه الله تعالى: في كتابه إخراجَ المسانيد فقط، بل أراد التنبيه على المسائل أيضاً، فلزمه أن يُخَرِّجَها مكرراً في الأبواب، وقلّما يُورِد حديثاً في موضعين بإسنادٍ واحد ولفظ واحد، فمن أراد أن يأخذ حديثاً بريئاً عن العلل، فليأخذه عن البخاري، ومن أراد أن يَطَّلِع على الفرق برواية اللفظ والمعنى، فليأخذه عن مسلم، فإنه اهتمَّ لهذا المُهمّ.

إضافات على الإفَاضَات
مُلْتَقَطَة من «الفتح»

ومن دأبه أنه قد يذكر الترجمة بلفظ المترجَم له أو ببعضه، أو بمعناه، وقد يأتي من ذلك ما يكون في لفظ الترجمة احتمال لأكثر من معنى واحد، فيعيِّن أحدَ الاحتمالين بما يذكره تحتها من الحديث، وقد يوجد عكس ذلك، بأن يكون الاحتمال في الحديث والتعيين في الترجمة، والترجمة ههنا بيان لتأويل ذلك الحديث. وأكثرُ ما يفعل ذلك إذا لم يجد حديثاً على شرطه في الباب ظاهرَ المعنى في المقصد الذي يترجم به، وقد يفعل ذلك لغرض شَحْذِ الأذهان في إظهار مُضْمَرِه واستخراجِ خبيئه، وكثيراً ما يفعل هذا الأخير حيثَ يذكر الحديث المفسَّر لذلك في موضع آخر متقدِّماً أو متأخراً، فكأنه يُحِيل عليه، ويُومىء بالرمز والإشارة إليه.

ومن دأبه أنه قد يترجِم بلفظ الاستفهام، كقوله: هل يكون كذا، أو: من قال كذا، وذلك حيث لا يَتَّجِه له الجزم بأحد الاحتمالين، وغرضُه بيانُ هل ثبت ذلك الحكم أو لم يثبت، فيترجم على الحكم. ومراده أنه محتمِل لهما، وربما كان أحد الاحتمالين أظهر، وغرضُه أن

يُبقي للناظر مجالاً، وينبه أن هناك مجالاً أو تعارضاً يوجب التوقف، حيث يَعْتَقِد أن فيه إجمالاً أو يكون المُدْرَك مختلفاً في الاستدلال.

ومن دأبه أنه كثيراً ما يُتَرْجِم بأمرٍ ظاهرٍ قليل الجدوى، لكنه إذا حققه المتأمل أجدى، كقوله: «باب قول الرجل: ما صَلَّينا»، فإنه أشار به إلى الردِّ على مَنْ كَرِه ذلك. ومن دأبه أنه يُتَرجِم بأمر يختص ببعض الوقائع لا يَظْهَر له في بادىء الرأي وجهٌ، كقوله: «باب استياك الإمام بحضرة الرعيَّة»، فإن الاستياك قد يُظَنّ أنه من أفعال المهْنَة، فلعل أنْ يُظَنّ أنَّ إخفاءه أولى، فلما وقع في الحديث أنه ﷺ استاك بحضرة الناس، دلّ على أنه من باب التَّطييب نَبَّه على ذلك ابن دَقِيقِ العِيد.

قال الحافظ رحمه الله: ولم أر هذا في البخاري، فكأنه ذكره على سبيل المثال، وقد ذكرنا أنَّ مِنْ دأبه تكرير الحديث. قال النووي رحمه الله: وقلّما يُورِد حديثاً في موضعين بإسناد واحد ولفظ واحد، وإنما يُورِده من طريق أخرى لمعانٍ:

منها أنه يُخَرِّج الحديث عن صحابي ثم يورده عن صحابي آخر، والمقصود منه أن يُخْرِج الحديث عن حَدِّ الغَرَابة، وكذلك يفعل في أهل الطبقة الثانية والثالثة وهَلُمَّ جَرا إلى مشايخه.

ومنها أنه صَحَّح أحاديث على هذه القاعدة، يشتمِلُ كلُّ حديث منها على معانٍ متغايرة، فيورِده في كل باب من طريق غير الطريق الأوَّل.

ومنها أحاديث يرويها بعض الرواة تامَّةً وبعضهم مختصرةً، فيرويها كما جاءت لِيُزِيلَ الشبهةَ عن ناقلها.

ومنها أن الرُّواة ربما اختلفت عباراتُهم فحدَّث راوٍ بحديثٍ فيه كلمة تحتمل معنى آخر، فيُورِده بطرقه إذا صَحَّت على شرطه، ويُفْرِدُ لكلِّ لفظٍ باباً مفرداً، ومنها أحاديث تعارض فيها الوصل والإرسال، ورَجَحَ عنده الوصلُ، فاعتمده، وأوردَ الإرسال منبِّهاً على أنه لا تأثير له عنده في الموصول.

ومنها أحاديث زاد فيها بعض الرواة رجلاً في الإسناد ونَقَصَهُ بعضُهُم، فيوردها على الوجهين حيث يَصِحُّ عنده أنَّ الراويَ سمعه من شيخٍ حَدَّثه به عن آخر، ثم لَقِيَ آخر فحدَّثه به، فكان يرويه على الوجهين.

ومنها أنه ربما يأتي حديث عَنْعَنَهُ راويه، فيُورِده من طريق آخر مصرِّحاً فيها بالسماع، على ما عُرِف من طريقه في اشتراط ثبوت اللقاء مِن المُعَنْعِن.

وأما تقطيعه للحديث في الأبواب تارةً، واقتصارهُ على بعضِه أخرى، فلأنه إن كان المتنُ قصيراً أو مرتبِطاً بعضه ببعض وقد اشتمل على حُكْمَين فصاعداً، فإنه يُعِيده بحسب ذلك، مراعياً عدم إخلائه من فائدة جليلة حديثية، وهي إيرادُهُ له من شيخ سِوَى الشيخ الذي أخرجه عنه قبل ذلك، فيُستفاد بذلك كثرةُ الطرق لذلك الحديث، وربما ضاق عليه فخرَّج الحديث حيث لا يكون له إلا طريق واحد، فيتصرَّف حينئذٍ فيه في مواضع موصولاً وفي آخر معلَّقاً، وتارة تاماً،

وأخرى مقتصِراً على طرفه الذي يُحْتاج إليه في ذلك الباب، فإن كان المتن مشتمِلاً على جُمَل متعددة لا تعلُّق لإحداها بالأخرى، فإنه يُخَرِّج كلَّ جملةٍ منها في باب مستقل فراراً من التطويل، وربما نَشِط فساقه بتمامه، فقد اتضح أنه لا يُعيد إلا لفائدة. وللغفلةِ عن هذه المقاصِدِ الدقيقة اعتقدَ مَن لم يُمْعِنِ النَّظَر أنه تَرَكَ الكتاب بلا تبييض، وبالجملة تراجِمُهُ حَيَّرَتِ الأفكارَ وأدهشَتِ العقولَ والأبصارَ، ونِعْمَ ما قيل:

أَعْيَا فُحُولَ العِلمِ حَلُّ رمُوزِهَا أَبْدَاهُ فِي الأَبْوَابِ والأَسْرَارِ

الكلام على المُتَرجَم له وَبِهِ
والتَّنبِيه على ما وقع للحافظ من الاختلاف فيه

قال الحافظ في «المقدمة» ما حاصله: إن جميع ما في الترجمة من الآيات والآثار وغيرها، فهو مترجَم به، لأنه جيء به في الترجمة وعُقِدَتِ الترجمة به، فهو مترجَم به، وما بعدها من الأحاديث المرفوعة فهو مترجَم له، لأنه أُوردت الترجمة لأجله ولسببه، ثم ذكر الحافظ رحمه الله تعالى في مقام آخر كلاماً يخالفه يسيراً، ويدلُّ على أن نفس أجزاء الترجمة قَدْ يكون بعضها مترجَماً بها وبعضها مترجَماً لها، كما في ص ١١٠ باب يَهْوِي بالتكبير حين يسجد. وقال نافع: كان ابن عمر يَضَع يديه قَبْل رُكبته، ثم أخرج البخاري حديثاً يناسب الجزء الأول فقط، ولم يخرِّجْ للثاني حديثاً. قال الحافظ: واستشكل إيراد هذا الأثر في هذه الترجمة، لأنه لا مناسبةَ له من الهُوِيِّ بالتكبير! ثم نقل جواباً عن ابن المُنَيِّر رحمه الله تعالى ولم يرض به، وأجاب من عند نفسه، وقال: والذي يظهر أن أثر ابن عمر من جملة الترجمة، فهو مترجَم به لا مترجَم له. فجعل كما ترى قوله: يَهْوِي بالتكبير.... إلخ مترجَماً له، وقوله: قال: نافع... مترجَماً به، مع أن كله مترجَم به على الاصطلاح الأول. وأراد بالمترجَم له هنا: ما يُذكر له دليل في ما بعدُ، وبالمترجَم به: ما لا يوجد له دليل، وإنما الغرضُ من ذِكر تلك الأجزاء الاطلاعُ عليها فقط، لكونها مناسِبة للباب أو ضرورية في أنفسها، بخلاف الأجزاء التي جُعِلَتْ مترجَمَاً لها، فإنّ المقصودَ من ذِكرها الإيذانُ بإثباتها وإيراد الدليل عليها، وهذا اصطلاحٌ آخرُ منه، وكان الأليقُ الطَّرْدَ على اصطلاح واحد في جميع الشرح لئلا يتشتَّتَ البال.

ولعله رام منه التفصِّي عن العويصات عند بيان المناسبة بين الأبواب والمرفوعات، فإنه قد يُوجد في الترجمة ما لا يناسبه الحديث المرفوع فَيُشْكِل بيان المناسبة ويَحتاج إلى إبداء التأويلات. وحينئذٍ حاصل جوابه: أن الأجزاء التي لا يناسبها الحديث ليست مترجمة لها لِيُطْلَبَ لها دليل في المرفوع، وإنما ذُكِرَت تبعاً، فلاحاجة إلى تَجَشُّم التكلُّفات.

(يقول الجامع): لا يَخفَى على العلماء ذوي الألباب أن المصنف العلّامة لم يُفْصِح بنفسه بعاداته في جامعه ولا في الخارج، وإنما ذَكَر العلماء ما ذكروا من عاداته بعد السَّبْر حَدْساً منهم لا غير، فكلٌّ يقول حسب فهمه واشتغاله بكتابه، فإنّ الرجل وفِطْنَتَه والرجل وذكاءه، فلا ينبغي

لأحد النزاع فيه من الشيخ رحمه الله تعالى، فإنْ كانت قريحتُهُ تسمح بما ذكرنا من عاداته فليقبله، وإلا فسوف يقبله. اهـ.

القول الفصل في أنّ خبر الصحيحين يُفيد القَطْع

اختلفوا في أن أحاديث الصحيحين هل تفيد القطع أم لا.

فالجمهور إلى أنها لا تُفِيد القطع، وذهب الحافظ رضي الله عنه إلى أنها تفيد القطع، وإليه جَنَح شمس الأئمة السَّرَخْسِي رضي الله عنه من الحنفية، والحافظ ابن تَيْمِيَّة من الحنابلة، والشيخ [أبو] عمرو بن الصلاح رضي الله عنه، وهؤلاء وإن كانوا أقلَّ عدداً إلا أنَّ رأيهم هو الرأيُ، وقد سبق في المثَل السَّائر:

تُعَيِّرُنَا أنَّا قليلٌ عَدِيدُنا فقلتُ لَهَا: إن الكرامَ قَلِيلُ

ثم صرَّح الحافظ رضي الله عنه أن إفادتها القطع نظريٌّ، كإعجاز القرآن، فإنه مُعْجِزٌ قطعاً، إلا أنه نَظَرِيٌّ لا يَتَبَيَّن إلا لمن كان له يدٌ في علوم العربية عن آخرها، ولذا قيل: لَم يَدْرِ إعجازَ القرآن إلا الأعرجان.

فإن قيل: إن فيهما أخباراً آحاداً، وقد تقرَّر في الأصول أنها لا تُفيد غير الظن! قلت: لا ضَيْرَ، فإن هذا باعتبار الأصل، وذاك بعد احتفاف القرائن واعْتِضَادِ الطُّرُق، فلا يحصل القطع إلا لأصحاب الفن الذين يَسَّر لهم اللَّهُ سبحانه التمييزَ بين الفِضَّة والقَضَّة، ورزقهم علماً من أحوال الرواةِ والجرحِ والتعديل، فإنهم إذا مَرُّوا على حديث وَتَتَبَّعوا طُرُقَه، وفتَّشوا رجاله، وعلموا حال إسناده، يَحْصُلَ لَهُمْ القطع، وإن لم يَحْصُلْ لمن لم يكن له بصرٌ ولا بصيرة.

ومن ههنا تبيَّن أن إفادة القطع ليست من جهة إطباق الأمة على أخبارهما، بل من جهة ما قلنا، من أنَّ النظر في أحوال الرواة، وثقتِهم، وضبطِهم، وعدالتِهم، وجلالتهم، قد يُفْضِي إلى الجزمِ بخبرهم للمُعَاين العاني، والمتبصِّرِ المعَاني. والسرُّ فيه أنهم اعتبروا في تقسيم الخبر القرونَ الثلاثةَ المشهودَ لها بالخير فقط. فالتواطُؤ وغيره إنما يعتبر فيها لا فيما بعدها، لأن كثيراً من أخبار الآحاد قد اشتهرت فيما بعدها، فلا عبرة باشتهارها، لأن ما هو ظنيٌّ في الأصل لا يَنْقلب قاطعاً بالاشتهار فيما بعد، فإطباق الأُمَّة على خبرهما لا يَصْلُح دليلاً على إفادة القطع لكونها آحاداً في الأصل.

نعم، يمكن أن يُفِيد القطعَ بالنظر إلى حال الإسناد وأحوال الرجال، وهذا جهة أخرى، ألا ترى أنَّ الواحدَ جليلَ القدر إذا أخبرك بأمر فنظرتَ إلى حاله، وثقته، وعِلمه، ودِينه، أيقنتَ بخبره كَفَلَقِ الصبح، ولا يَبقى في نفسك قلقٌ واضطرابٌ، وكفاك عن جماعة، فإنَّ واحداً قد يَزِنُ جماعةً، بل يرجحهم، والآخر قد يكون كريشةِ طائرٍ لا يُوازِي جَنَاحَ بعوضة: ﴿وإنَّ إبراهيمَ كان أُمَّةً قانتاً﴾ [النحل: ١٢٠] ومن أمته مَنْ يجيء يوم القيامة أُمَّةً وحدَهُ.

وليس على اللَّهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أنْ يَجْمَعَ العَالَمَ في واحدِ

فهذا تفاوتٌ واختلافٌ بين الناس، فخبر الواحد مثل الأوَّلِ يفوق على خبرَ الذين ليسوا

بمثابته قطعاً ويقيناً، إلا أنّ تلك الإفادةَ تكون لمن له معرفةٌ في نقد الرجال وصَنْعة الحديث، وبمثله أجابوا مما كان يَرِدُ على أهل قُبَاء حيث استداروا إلى الكعبة في صلاتهم بخبر الواحد مع أنَّ قِبلتهم كانت ثابتةً بالقاطع، فلم يكن التحوُّل عنها جائزاً لهم إلا بالقاطع، ولم يوجد غير خبر الواحد.

وحاصل الجواب: أنه كان عندهم خبرٌ مِنْ قَبْلُ؛ أنَّ النبي ﷺ يُحبُّ أن يُوَجَّه إلى البيت، وأنه يُقَلِّب وجهَه في السماء طمعاً في الوحي، وأن ربَّه سيسارع إلى ما يرضاه، حتى إذا جاءهم ممن وَثِقوا به، واحتفَّ خبرُهُ بالقرائن، أذعنوا له، وعَلِموا أنَّ ربَه ولَّاه، وحَصَل لهم اليقينُ، لأن الخبرَ بعد تلك الاحتفافات صار يُفيد اليقينَ بعد ما كان ظنياً من أصله، ونِعْمَ ما قال بعضٌ من العلماء: إن أكثر الآحاد كان مفيداً للعلم في عهده ﷺ. ولما كان هذا أمراً لا يسع إنكارُهُ لأحد جعل الحافظ هذا النزاع راجعاً إلى النزاع اللفظي، فلم يبقَ في نفسِ إفادةِ القطع خلافٌ ولا شِقاق، وإنما هو في أن تلك الإفادة بديهية أو نظرية، فمن ذهب إلى أنها تفيد القطع أراد به النظريَ، ومَنْ أنكرها أراد به الضروريّ.

هذا، فإنه تحقيق حقيقٌ بالقَبول، ومن حاد عنه فقد عَدَل عن المسلك القويم.

فإن قيل: وفيهما أحاديث شَكَّ فيها الراوي بنفسه وتردَّد فيها، فكيف سبيلُ العِلم بها؟ قلت: هذا الوَهْم لم يوجد في نفس الحديث الذي هو مدار المسألة، وإنما وُجِدَ في الأمور الزائدة التي ليست لها دخلاً في الحكم، كتعيين اسم الراوي أو القصة ونحوهما، فلا يَضُرّ في إفادة القطع.

وبعد اللَّتَيَّا والَّتِي: إن أخبار الصحيحين لا تخلو عن إفادة القطع إلا في موضع يمنع عنه مانع، كأن أخرجه المصنِّف حديثاً ثم لم يُبَوِّب على جزءٍ من أجزائه، فلا يكون مفيداً للقطع في هذا الجزء، لأن عدم تبويبه على هذا الجزء أورث فيه شبهةً، والقطع كان من جهة القرائن، وهذا قرينة على خلافه، فيتخلَّف عنه القطعُ في هذا الجزء خاصة، أما أنْ لا يفيدَ القطع في جزء من أجزائه ويخلو عنه الخبرُ بتمامه، فلا، ومثاله: حديث الركعتين بعد الوتر قاعداً، قد ثبت بإسناد صحيح قولاً وفعلاً، وإن زعم الشيخ النووي رحمه الله أنَّ قَيْدَ القعود فيه اتفاقي، وظن مالك أنه يُخالف قوله ﷺ: «اجعلوا آخر صلاتِكم بالليل وِتراً»، فترك العمل به، ولكنه معتبرٌ عندي ولا يُخَالِف قوله ﷺ أيضاً، كما سيجيء تقريره في موضعه إن شاء الله تعالى.

والبخاريُّ أخرج هذا الحديث وترجَم على سائر أجزائه، ولم يترجِم على هذا الجزء فقط، وهكذا صنع في حديث الاشتراط في الحج، فلم يُخَرِّجه في كتاب الحج، بل أخرجه في كتاب النكاح لمسألةٍ أخرى، فالظن بجلالةِ المصنف رحمه الله أنه لايفعله جُزَافاً بل لغرض، وهو أنه إذاً يريد أن لا يختارَ مسألة يُخَرِّج حديثها تارةً، ثم يترجِم على سائر أجزائه، ولا يترجِم على هذه المسألة إشارةً إلى أنها غيرُ مختارة عنده، فكأنها لا تُسْتَنْبَطُ منه. وأُخرَى لا يُخَرِّجه في بابه أصلاً بل يخرِّجه في باب آخر يُناسبه باعتبار الجزء الآخر، إيماءً إلى أنه ليس غافلاً عن هذا الحديث، إلا أن هذه المسألة عنده ضعيفة، فلا يُحبّ أن ينتقل إليها ذِهن ذَاهِن، فكأنه يَذْهَل

عنها ويتغافل، ولا يذكر أنّ لها حديثاً في الذَّخيرة، وإذا جاء أوانُ ذكرِ المسألة الأخرى تَذَكَّر وأخرج هذا الحديث بعينه، وترجم على الجزء الآخر الذي أراد أن يَستنبطَ منه مسألةً مختارةً عنده، وصَنِيعُهُ هذا كثيرٌ في كتابه، فاعلمه.

فخبر الواحد لا يكون مفيداً للقطع في هذا الجزء عندي، نعم، لا يخلو عن إفادة القطع، وهذا ما أوردنا من قولنا: إن خبر الصحيحين يفيد القطع. والله تعالى أعلم.

تحقيقٌ في معنى الزِّيادة بالخبر بما خَلَتْ عنه الزُّبُر والأَسْفَار

واعلم أنَّ النصَّ إذا جاء ساكتاً عن شيء وجاء الخبر يُثْبِته، فهل تجوز تلك الزيادة وتُزَاد به على القاطع؟ فما ذكره ساداتنا العظام رحمهم الله تعالى أنها لا تجوز، لأنها في معنى النسخ، وهو لا يجوز من خبر الواحد، ومن أجل تلك المقالة شَنَّعَ عليهم بعضُ المحدِّثين، حتى أن أبا عمروٍ عَدَّها من أحدِ وَجْهَي النَّكَارَة عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى، والآخر منهما: قوله بعدم جزئية الأعمال للإيمان، فإنهم فهموا أن إمامنا الهُمَام لا يبالي بخبر النبي ﷺ مبالاةً، ولا يَهُمُّ بالأعمال هماً، وهذا كما ترى يُبْنَى على صورة التعبير فقط، كما ستعرف تكرمه وشمائله في كتابِ الإيمان إن شاء الله تعالى.

فلذا غيَّرت عنوانهم من السلب إلى الإيجاب، وكم مِنْ مواضعَ فعلتُ فها مثلَ صنيعي في هذا المقام غيرتُ العنوان وأبقيتُ المسألة على حالها، فإني أجد كثيراً من اعتراضاتهم علينا من هذا القبيل، فإذا غُيِّر العنوان اندفعت وطاحت، وهذا كما قيل: والحقُّ قد يَعتريه سوءُ تعبير.

وبعض الاعتراضات تُبْنَى على سوء الفهم، وفَرْطِ التعصب، وهذا أيضاً من باب:

وكم مِنْ عائبٍ قولاً صحيحاً وآفَتُهُ مِنَ الفَهمِ السَّقِيمِ

فأقول مُغيراً كلامَهم: إن خبر الواحد تجوز منه الزيادة، لكن في مرتبة الظن، فلا يُزَاد به على القاطع ركناً أو شرطاً، فما ثبت من القاطع يكون ركناً أو شرطاً، وما ثبت من الخبر يكون واجباً أو مُسْتَحَبًا، حسبما اقتضاه المقام، وليس هذا من باب التغيير في المسألة، بل من باب التصرف في التعبير، فإن الزيادة عندهم في مرتبة الرُّكْنِيَّة والشرطية هي التي تسمَّى زيادةً اصطلاحاً، وأما في مرتبة الوجوب والاستحباب، فلا يسمّونها زيادةً، فحينئذٍ معنى قولهم: لا تجوز الزيادة، أي في مرتبة الركنية والشرطية، ومعنى قولي: تجوز الزيادة، أي في مرتبة الوجوب، فلا خلاف ولا شقاق. نعم:

عباراتنا شَتَّى وحُسْنُكَ واحدٌ

غير أنه يَرِدُ على تعبيرهم التهوينُ بأمر الخبر، بخلاف ما اخترته، فإنه يُشْعِر من أول الأمر بإعمال الخبر، والاعتناء به، وإعطاء حقه، وتوفير حظه، ووضعه في مكانه.

والحاصل: أنّ الخبر عندنا معمولٌ به أيضاً كما هو عندهم، بل نقول: إن لنا مَزِيَّةً عليهم، فإنه يلزم على قولهم توقف القاطع على الظني، والتسوية بين مقطوع الوجود ومُتَرَدِّدِهِ، وهو غير معقول، بخلاف مذهبنا، فإن فيه إعمالاً للكلِّ في مرتبته، وتوفيراً لكلِّ ذي حَظ حَظَّه، وإعطاء

لكل ذي حق حقَّه، ووضعاً لكل شيء في مكانه، فأين هذا من ذاك؟

وهذا كلُّه أخذته من كلام صاحب المنار حيث ذكر سِتَّ مسائل لكون الخاص بَيِّناً بنفسه وقال: فلا يجوز إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض، وبَطَلَ شرطُ الولاء، والترتيب، والتسمية، والنية في آية الوضوء، والطهارة في آية الطواف. اهـ. لأنها كلها زياداتٌ ثبتت من أخبار الآحاد، فلو قلنا بتلك الزيادات وجوَّزناها لا يكون بياناً للنص، لأن الخاص بَيِّنٌ بنفسه، فلا يكون إلا نسخاً، وهو لا يَصِح بخبر الواحد. أقول: ومعلوم أن تلك الزياداتِ كلها، منها ما هي واجبة، ومنها ما هي مستحبَّة، فاعْتبَرتْ كلُّها عندنا أيضاً، فكيف القول بعدم الجواز مع الإقرار بتلك الزيادات، بعضها في مرتبة الوجوب، وبعضها في مرتبة الاستحباب، وهل هذا إلا تناقض؟

ففهمت منه أنَّ الزيادة في مرتبة الوجوب والاستحباب كأنها ليست زيادةً عندهم اصطلاحاً، بل هي ما في مرتبة الركنية والشرطية فَحَسَبْ، ولذا صَحَّ الإنكارُ بالزيادة مع الإقرار بوجوب بعضِها واستحبابِ بعضها، ولعلَّك علمتَ أننا معاشر الحنفية نُوَفِّي كلَّ أحدٍ كَيْلَه، ولا نُخْسِرُ الميزانَ، بل نَضَعُ الموازين بالقسطِ كما أمر الله سبحانه.

ولقد أحسن صاحب الهداية عند ذكر وجوب الفاتحة والسورة حيث قال: الفاتحةُ لا تتعيَّنُ رُكْناً عندنا، وكذا ضَمُّ السورة إليها، لقوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠] والزيادة عليه بخبر الواحد لا تجوز، لكنه يُوجب العمل، فقلنا بوجوبهما. اهـ.

فصرَّح بأن خبر الواحد موجِبٌ للعمل، وأنه قد عمل بموجَبِه، ثم إنه لم يبحث في الدلالة بأن قوله ﷺ: «لا صلاة...» يدلّ على انتفاء الصلاة رأساً عند انتفاء القراءة، أو على انتفائها كاملةً، بل صَبَا إلى إعطاء كل ذي حظ حظه، بخلاف الشيخ ابن الهُمَام، فإنه خالفه في طريق الجواب، ونازعه في التقرير، وقال: إن قوله ﷺ لمّا لم يكن فيه دليلٌ على أن المراد منه نفيُ الأصل، وأمكن حَمْلُه على نفي الكمال حملناه عليه وقلنا به، فأقام البحث في دلالته على المعنى المراد بأنه نفيُ الكمال، أو نفيُ الأصل رأساً، فمعنى الحديث عنده: لا صلاةَ كاملةٌ، لا نفيُها رأساً.

أقول: وطريق صاحب الهداية هو الصواب، ولا ينبغي أن يُبْحَث في الدلالة كما فعله الشيخ رحمه الله تعالى، فإنه إن أفاد في طرفٍ أضرَّه في طرف آخر، لأن الخبر ظنيُّ الثبوت من قَبْلُ، وبالبحث في الدلالة يصير ظنيَّ الدَّلالة أيضاً، فيفوتُ الوجوب أيضاً كما فاتت الرُّكْنِيَّة، فينهدم أساسُ المطلوب، فإن ظنيَّ الثبوت والدلالة لا يَثبت منه الوجوب، مع أنهما واجبان عندنا أيضاً. وإن شئتَ تقريرَ الكلام على حَسَب ما رامه الشيخ رحمه الله تعالى فالأحسنُ فيه أن يقال: إنه من باب تنزيل الناقص منزلة المعدوم. ولمَّا كانت الصلاةُ بدون الفاتحة خداَجاً اعتُبِرَتْ في الحديث كأنها ليست صلاةً، ونُفِيَتْ بما يُنْفَىٰ منه الأصل. وهذا طريق مسلوك بين علماء المعاني، بخلاف تقدير الكمال، فإنهم لا يعرفونه، فاعلمه.

إعادة مع إفادة

ثم نعود إلى بحث الزيادة، والعَوْدُ أحمدُ، فنقول: إنهم يأخذون النصوص عند تلاقيها مع الأخبار على اعتباراتٍ، ويُعلم من صنيع الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله تعالى أنه يأخذ الكتاب في مرتبة الإطلاق، أي لا بشرط شيء، والشيء هٰهنا هو تعيين السورة، وَلْنُوَضِّحْ ذلك بمسألة ومثال، نلاحظ قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠] مع قوله ﷺ: «لا صلاة لِمَنْ لم يَقْرَأ بفاتحةِ الكتاب»، فأخذ الشيخ النص في مرتبة الإطلاق وجعله ساكتاً عن تعيين السُّوَر، وحمله على بيان الإقدار، أي: اقرؤوا أيَّ قَدْرٍ شئتم من القرآن، فالمَسُوقُ له هو بيان الإقدار، ويُستفاد من سكوته أن الفاتحة والسورة سواءٌ، والحديثُ إنما ورد في ذكر التعيين، وحينئذٍ لم يَبْقَ بينهما تعارض، وصار طريقُ كلٍّ غيرَ طريق الآخر، فما ذَكَرَ النصُّ ليس بمذكور في الحديث، وما تَعَرَّض إليه الحديثُ لم يُسَق له النصُّ، فما ثبت بالنص يكون فرضاً، وما ثبت بالخبر يكون واجباً.

ويُستفاد من صنيع فخر الإسلام أنه يأخذ النص في مرتبة التجرُّدِ أي بشرط لا شيء، وحينئذٍ لا يكون طريق كلٍّ على حِدَة، بل يتلاقى ويتعارض في بعض الأجزاء، فيعطي كلَّ ذي حظ حظه، فإذا تعارض النصُّ والخبرُ كما ههنا، جَعَلَ ما ثبت بالكتاب فرضاً، وما ثبت بالخبر واجباً، رفعاً للتناقض، فهذا غير طريق الشيخ رحمه الله تعالى، وإن اشتركا في المآل، فإنه حَمَلَ النص على نفي التعيين، ثم إذا ورد التعيين في الحديث صار ظاهرُهُ التعارضَ، ودُفِع بإقامة المراتب لا بتفريق الطُّرُقِ. كما فعله الشيخ رحمه الله تعالى. وإقامةُ المراتب تكون في الشيء الواحد، وتفريق الطرق يكون في الشيئين فاعلمه.

والطريق الثالث ما اختاره الشافعية، فإنهم يأخذون النص في مرتبة بشرط الشيء، ويُخرِجون الحكم من المجموع، فيكون المُستفاد من النص بعد لِحَاظِ الخبر معه فرضيةُ الفاتحة قطعاً.

أقول: إن الأمر ليس كما زعموه من أنَّ المأمور به في القرآن بعد ضم الحديث معه هو الفاتحة فقط، بل الأمر: ما ثبت من النص نجعله ركناً، وما ثبت من الخبر نجعله واجباً، كما ذكره صاحب الهداية، وقد مرَّ أنه لو لم نُعْطِ النَّصَّ حظَّه بل نجعله موقوفاً على الخبر في معناه، لَزِم توقُّفُ القاطع على الظنيّ، وهو باطل، ولئن سَلَّمنا طريقَهُمْ فلنا أن نقول: إن القاطع قطعيٌّ في مراده قطعاً، وما يستفاد منه بعد لِحَاظ الخبر معه فهو ظني، لأنه لم يثبت إلا بالظني، فلا يفيد الحكم إلا بقدر دليله، فلا يثبت منه غيرُ الوجوب، لا ما راموه من الركنية، وكذا ما زعمه الحنفية من أن المراد من النص أي قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ﴾ القراءةُ مطلقاً، ولو بآية أيضاً مرجوحٌ، لأن المراد منه ما تفعله الأمة الآن، أي الفاتحة مع السورة، وإلا يلزم حملُ القرآن على الكراهة ودَرْجُهَا في نَظْمِه.

نعم، كون هذا المراد مراداً بالنص ظنيٌّ، ولذا كانت قراءة الفاتحة مع السورة واجبة، ألا ترى أنّا لو فرضنا رجلاً قرأ آية في صلاته ثم ركع، فهل تراه خالف قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟﴾ كيف

وأنه قد أتى بما أُمِر على هذا التقدير، فهل تستطيع أن تحكم على رجل امتثل بما في القرآن، وأتى بما أُمِر أنَّ صلاته مكروهةٌ تحريماً، مع أنه أدّاها كما أمره الله سبحانه؟! وهذا معنى قولنا: يلزم دَرْجُ كراهة التحريم في النظم، وحمل النص عليه، فإنه يلزم أن تبقى صلاته مكروهةً بعد الإتيان بما في القرآن أيضاً، فإن قلتَ: وإذ قد منعتَ أنْ تُراد من الكتاب الفاتحةُ فقط، فكيف ساغ لك أن تريد منه الفاتحة مع السورة قلت: هذا غير مُتَأَتٍّ علينا، فإنا لا نقول بركنيتهما، بل نقول بالوجوب فيهما أيضاً، بخلاف الشافعية، فإنهم أخذوا الفاتحة في مرتبة الركنية، فَمَنَعْنَاه.

بقي شيء وهو أنَّ خبرَ الصحيحين إذا أفاد القطع وإن كان نظريًّا على ما حققناه سابقاً - فهل تجوز به الزيادة أو لا؟ والذي عندي أنه لا تجوز لأنها أخبارُ آحادٍ بعدُ لم تَرْقَ إلى مرتبةِ المتواتر والمشهور، وإفادة القطع آمرٌ آخر، فإنه استُفِيد من تِلْقَاء الإسناد، ثم هو مقتَصِرٌ على المطَّلِع المتيقِّظ، حتى لا يكاد يَحْصُل الكثير من الناس ولذا أنكروه، والقطعي الذي يجوز منه الزيادة هو ما أفاد القطع بدون النظر إلى حال الإسناد، والفحصِ في أحوال الرجال، وهو المتواتر والمشهور، فاعلمه.

نُقُولٌ ينبغي للناظر أن يُرَاعِيَها

حكى البيهقي في باب المسح على الجَوربين ص ٢٨٤ عن مسلم أنه قال: لا يُتْرَك ظاهرُ القرآن بمثل أبي قيس، كذا في «تهذيب السُّنن» لابن القيِّم، والزيلعي إلا أن فيه: قالوا: لا يُترك. . . الخ، بدل قال: لا يُتْرك، والظاهرُ قال: لا يترك. . . إلخ، كما في البيهقي.

وفي الترمذي في باب الوضوء بالنبيذ قال أبو عيسى: وقول مَنْ قال: لا يتوضأ بالنَّبِيذ أقربُ إلى الكتاب وأشْبَهُ، لأن الله تعالى قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣] انتهى.

قلت: وإنما يَسْتَنْكِرُ هذا على مذهبنا، ولا بُعْدَ فيه على مذهب الشافعية وَمَنْ نحا نَحْوَهم، فإن مذهبهم جوازُ الزيادة على الإطلاق، وإنما نقلتُ كلام الإمامين لتكون على ذكرٍ منه، ولا تَغْفُل، فإن كلام الترمذي مع كونه شافعياً يُومِيء إلى ما اخترناه، ويَليقُ بأصلنا.

تحذير

واعلم أنه قد وقع في كُتُب الأصول في هذا البحث لفظ: الردّ أنْ نأخذ بالكتاب ونَرُدَّ الخبر، وأرادوا به عدم اعتداده في مرتبة الكتاب، وصَدَقُوا، إلا أنهم أساؤوا في التعبير، فينبغي أن يُحْتَرَزَ عن هذا التعبير المُوهِم، وهذا كما في كتبنا في كثير من المواضع جارٍ، وصَحَّ، مع أنَّ المقام يشتمل على كراهةِ التحريم عندنا أيضاً، وظاهرُ كلامهم بِنَفْيِها لئلَّا يَسْتَوْحِشَ منه الخُصُوم، فينبغي أن يُوضَع لفظٌ آخرُ مكانه، ويُتَّقَىٰ عن مواضع الرَّيْب والرِّيبة.

هل التخصيص والزيادة من باب واحد؟

ثم أن يُلْحَقُ بهذه المسألة مسألةُ تخصيص عامُ الكتاب بالخبر، فقيل: إنه من بابٍ واحدٍ،

فلا يجوز، كالزيادة، وقيل: من بابين فيجوز، وفي كُتُبنا عامة أنَّ عامَّ الكتاب لا يُخَصَّص بالخبر عندنا، والذي وَضَحَ لديّ أنه يجوز، لأن كتب المذاهب الثلاثة صرَّحوا بجوازه عند الأئمة الأربعة، كما في «المحصول»، و «المختصر» وشرحه للعَضُد، و«شرح الإسْنَوِيّ» على «المنهاج» للقاضي البيضاوي، و «المستصفى» وغيرها، فاختلف علماؤنا وعلماء المذاهب الأُخر في نقل مذهبنا، وكنتُ أظن أوّلاً أنَّ المذهب الصحيح ما نقلوه، لأن ما في كتبنا نَقْلُ المتأخرين، وقد نُسِبَ إلى الكَرْخِي منا رحمه الله تعالى أنَّ التخصيص جائزٌ عنده، فاعتمدت عليه للمذهب، وجعلتُ ما اختاره مذهبَ الإمام، لأنه أقدمُ وأثبتُ، وما في كُتُبِنَا فكأنَّه مختارُهُم وليس مذهبَنَا، اللهم إلا أن يكون عندهم نقلٌ صحيح من صاحب المذهب.

وجعل الشيخ ابن الهُمَام مسألة الزيادة والتخصيص من وادٍ واحد، وقال: إنه زيادةٌ كتقييد المُطْلَق، إلا أنهم لا يُسَمُّونها زيادةً اصطلاحاً، بل يسمّونها تخصيصاً، والتقييد زيادةً.

أقول: بل هما مسألتان مختلفتان، وليس التخصيصُ من باب الزيادة، فإن الزيادة إنما تكون فيما يكون النصُّ ساكتاً عنه، فجاء الخبرُ بالمسكوتِ عنه، والتخصيص يجري فيما يتناوله النص لا في المسكوت عنه، لأنه إخراج بعضِ متناولات النص فينبغي شموله أوّلاً ليصحَّ إخراجه آخِراً.

يقول الجامع: هكذا وجدتُ في تذكرتي، ورُبَّ موضع لم أسمع منه إلا مرةً واحدة، وهذا منها، فلْيُنْظَر فيه.

عُقْدَةٌ في حُكْم التَّعَارُضِ وَحَلُّهَا

واعلم أنَّ الحديثَين إذا لاح بينهما تعارُضٌ، فحكمه عندنا أنْ يُحْمَلَ أوّلاً على النَّسْخ، فيُجْعل أحدُهُما ناسخاً والآخرُ منسوخاً، ثم يُتَنَزَّل إلى الترجيح، فإن لم يظهر وجه ترجيح أحدهما على الآخر، يُصَار إلى التطبيق، فإن أمكن، فبها، وإلا فإلى التساقط، هذا هو الترتيب عند التعارض عندنا كما في «التحرير». وعند الشافعية يُبْدَأ أوّلاً بالتطبيق، ثم بالنسخ، ثم بالترجيح، ثم بالتساقط.

قلت: وما اختاره الشافعية رأي حسن في بادىء النظر، وما يظهر بعد التعمق هو أنّ ما ذهبنا إليه أولى، لأن الترتيب بين التطبيق والتساقط ظاهرٌ، فإنَّ التساقط إنما هو عند تعذُّر التطبيق، وما دام أَمْكَنَ الجمعُ لا معنى للتساقط، وكذا تقديمُ الترجيح على التطبيق أيضاً، واضح، فإنَّ الأخذ بالراجح مما جُبِل عليه الإنسان، فهو مُودَعٌ في فِطرته، ألا ترى أنك إذا سمعتَ رجلاً أفتاكَ في مسألة بجواب، ثم تسمعُ رجلاً أفضلَ منه يُجيب بغير جوابه تأخذ بما أجاب به الأفضلُ بدون تأمُّلٍ، ولا تَرْكُنُ إلى قول المفضول أصلاً. وهذا هو الأخذ بالراجح من حيث لا نَدْريه.

بقي تقديمُ النسخ على الترجيح، فغير ظاهر، وما يَحْكُم به الوِجْدَان أنَّ النَّسخ آخِرُ الحِيَل، فينبغي أن يُؤَخَّر عن الكل، وقد تَصَدَّى لجوابه بعضٌ من العلماء المتأخرين، فكتب عليه رسالةً

مستقلة، وبَذَلَ جَهْدَه فيها، ثم لم يَقْدِر على الجواب! وما فتح الله عليَّ هو: أنَّ المرادَ من النسخ ما جاء مُصَرَّحاً في الحديث، كقوله ﷺ: «نهيتُكُم عن زيارة القبور ألا فزُورُوهَا»، وكما رواه الترمذي عن أُبيٍّ بن كعب: «إنما كان الماءُ من الماءِ رُخْصَةً في أوَّل الإسلام ثُمَّ نهى عنها». ولا يَسْتَرِيبُ في تقديم هذا النوع إلا مَن سَفِه نفسَه، فإنه إذا تعيَّن النسخُ في باب، فالتصدي إلى الجمع أو الترجيح لا يكون إلا سَفَهاً وغَباوةً.

فعُلِم أنَّ ما اختاره الحنفية هو الترتيبُ العقلي، وهو الحقُّ بعد الإمعان، وإن كان النظرُ الظاهرُ يَحْكُم بخلافه، ونَزِيدُك إيضاحاً بما رواه مسلم عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخُدْرِي، عن أبيه قال: خرجتُ مع رسول الله ﷺ يوم الاثنين إلى قُبَاء، حتى إذا كنا في بني سالم وقف رسول الله ﷺ على باب عِتْبَان فصرخ به، فخرج يَجُرُّ إزاره، فقال رسول الله ﷺ: «أَعْجَلْنَا الرَّجُل»، فقال عِتْبَان: يا رسول الله، أرأيتَ رجلاً يَعْجَل عن امرأته ولم يُمْنِ ماذا عليه؟ قال رسول الله ﷺ: «إنما الماء من الماء»، فهذا يدلّ صراحةً على أن الغُسْل إنما يجب بالإنزال فقط، وعلى أنَّ قوله ﷺ: «إنما الماء من الماء».

وَرَدَ في الجماع يقظةً، كما يدلُّ عليه السياق. ويُعارِضه ما رواه عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا جَلَسَ بين شُعَبِها الأربع، ومَسَّ الخِتَانُ الخِتَانَ، فقد وَجَبَ الغُسل» مختصراً. وفي رواية أبي هريرة عنده: «وإن لم يُنْزِل».

فهذا يدلّ صراحةً على أنّ الغسل يُنَاط بالإنزال، بل يدور على المَسّ والغيبوبة: فقدَّمنا النسخَ على أصلنا، وطَلَبْنَا هل نَجِدُ في هذا الباب شيئاً؟ لأن العدول عنه عندنا إلى غيره إنما هو عند فُقدان دليلِ النسخ، فوجدنا نسخه ظاهراً ولا كظهور الشمس في رابعة النهار، فقد روى الترمذي عن أُبيٍّ بن كعب: «إنما كان الماء من الماء رُخصةً في أول الإسلام». وأطْنَبَ الطحاوي الكلامَ فيه وأكثرَ في الروايات الدالة على النسخ، وأقوى شيءٍ ما أخرجه عن عمر بأسانيد عديدةٍ: أنه قال بمحضَرٍ من الصحابة رضي الله عنهم: «لا أسمعُ أحداً يقول: الماء من الماء إلا جعلته نَكَالاً».

فإذا تبيَّن النَّسْخ بهذه المثابَة وتَحَتَّم، فحينئذٍ إبداءُ المَحَامِل وذِكْرُ وجوه الترجيح أو التطبيق لا يكون إلا خِلَافَ الواقع، ولذا أقول: ما رواه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنه: الماءُ من الماء في الاحتلام، ينبغي أن يُصْرَف عن ظاهره ويُحْمَل على بيان المسألة بعنوان الحديث، أو إبراز عنوان الحديث غير المنسوخ في بعض الجزئيات، لا كما تَوَهَّم بعضهم أنه تفسيرٌ لمعنى الحديث وبيانٌ لمراده، بحيث لا يُحتاج إلى النسخ، فإنه يكون من باب توجيه القائل بما لا يرضى به قائله، لأنك قد علمتَ أنَّ قوله ﷺ: «الماء من الماء» لم يَرِد في الاحتلام قط، بل جاء في الجِمَاع، كما يدلّ عليه قِصة عِتْبَان، فكيف يَصْلُح أن يكون بياناً لمراده ﷺ؟

على أنّ حاصلَ هذا التوجيه: أنّ الغُسْل من الإنزال لم يكن في الإسلام أصلاً، وأنه لم يَرِد في هذا الباب نَسْخٌ، وأن المسألة فيما يُوجب الغُسْلَ الآن كما كان، ومعلوم أن العمل عليه

استمرَّ إلى زمنٍ ثُمَّ نُسِخَ، ونحن لا نظنُّ بمثل ابن عباس رضي الله عنه أن يكون غافلاً عن مثل هذه المسألة الفاشية، سيما بعد هذا الإجماع الظاهر. وإذن لا بد علينا أن نذكر لكلامه وجهاً، وقد ذكرناه، ولعله يَضِيق به صدرُ مَنْ اعتاد بالمشي على الألفاظ، وأما من ارتاض وتَدَرَّب، فيُشْرَح به صَدْرُه، ويُفْرَجُ أمرُه، ألا ترى أن ابن عباس رضي الله عنه يقول: إن الإقعاء سُنَّة، فهذا نحو تعبير لنكتة، ومِثْلُ هذا في تعبيراته كثيرٌ، والذكي الفَطِن يقول كذلك كثيراً، كالبخاري ربما يذكر المسألة بعنوان الحديث، وهذا بعد ما عرفتَ نُكَاتِهِ نحو من البلاغة، وإنما أطنبنا الكلام فيه لأنا نريد أن نصون جَنَاب ابن عباس رضي الله عنه عن تأويلات بعيدة، ولو أنصفتَ لحكمتَ أنَّ حملَ كلامه على ما ذكرنا أولى بشأنه مما ذكروه، وللناس فيما يعشقون مذاهب.

والحاصل أنَّ النسخَ إذا عُلِمَ من جهة صاحب الشريعة أو صحابته رضي الله عنهم يُقَدَّم على الترجيح وغيره، من غير رَيْبٍ ورِيبة، فلا تكن من المُمْتَرِين. والله تعالى أعلم.

ولما أنجز الكلام إلى ههنا ألحقنا به بعض مباحث النَّسْخ أيضاً.

كيف النَّسْخُ قبل العمل؟

واعلم أن النسخ قبل العمل لا يجوز عند جماعة، وأجازه آخرون، وقد فُرِغَ عنه في مقامه. ويرد على الأول أن النبيَّ ﷺ لما أُسْرِي به وفُرِضَ عليه خمسون صلاة، ثم خُفِّفَ عنه حتى آل الأمر إلى الخمس، فجاء النسخ قبل العمل، وتحيَّر في جوابه أُولو الأحلام والنُّهىٰ، فاحتال بعضهم لدفعه وقال: إن الواجبَ هو الإيمانُ بالمنسوخ وعقدُ القلب، والعملُ عليه غير ضروري، وإذ قد وُجِد التسليم من النبي ﷺ، فقد ناب عن أمته. وهذا القدر يكفي للنسخ. وهذا مخدوش، فإن كون الاعتقاد بِحَقِّية المنسوخ كافياً للنَّسْخِ أَوَّلُ النَّظَر، وذكروا له وجوهاً أُخَر لا ترجع إلى كثير طائل.

ولا نسخ فيه عندي، فلا سؤال ولا جواب، بل هو إلقاءٌ للمراد على المخاطبَ بعد مراجعات شتَّى، وإبرازٌ لما في الضمير حِصَّةً حِصةً، ليكون له وَقْعٌ في النفس ومحلٌّ من القَبول، لأن الحاصل بعد الطلب أعزُّ من المُنْسَاق بلا تعب، فهذا من طرق التفهيم، بل هو نحو من العناية والإكرام، والتفضُّل والإنعام على سيد الأنام. كيف وفي النَّسائي: فقال: «هي خمس وهي خمسون، لا يُبَدَّل القولُ لديَ. . .» إلخ، فنبَّه الله سبحانه على أنه لا نسخ وإنما هو من باب الحسنات بعشر أمثالها، فالخمس ههنا خمسون عند ربنا تبارك وتعالى، كما قال: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحج: ٤٧] وهذا كما عند الترمذي وصححه عن عِمران بن حُصَين قال: «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: إن ابني مات فما لي من ميراثه؟ قال: لك السُّدُس، فلما ولَّىٰ دعاه، قال: لك سدس آخر، فلّما ولّى دعاه، قال: إن السدس الآخر طُعْمَةٌ»، فلم يجعل له الثلثَ من أوَّلِ الأمر، بل جعل السدسَ والسدس. فهل يقول عاقل: إنه نسخ؟ بل هو إلقاء للمراد حِصةً حصةً لمعانٍ يُرَاعيها المتكلِّم في نفسه، فاعلمه ولا تكن من القاصرين.

هل يُعْتَبَرُ العملُ بالمنسوخ بعد نزول الناسخ(١)؟

نُسِبَ إلى البعض أنَّ العمل بالمنسوخ لا يُعتبر بمجرد نزول الناسخ، سواء بلَّغه النبي ﷺ أو لم يبلِّغه إلى أحد، وفيه أنَّ بطلان العمل قبل العلم بالناسخ بل قبل التبليغ مما لا يُعْقَل، فإنه يؤول إلى التكليف بما لا يُطَاق. وفَصَّل فيه الآخرون فقالوا: إنْ عَمِل به بعد ما بلَّغه النبي ﷺ، ولو واحداً منهم، بطل، وأما إذا لم يبلِّغ أحداً منهم، فلا، وهذا معقول، فإن تبليغ الجميع متعذِّر، فلا يجب عليه، والواحد كافٍ لظهور الناسخ. والظهورُ في حق البعض كالظهور في حق الكل فيما تعذَّر الوصول إلى الكل.

وما يَحكم به الخاطر الفاتر أنه يُتَوَقَّف في حكم الصحة والبطلان، ويُنْظَر أن النبي ﷺ هل تكفَّل بإبلاغه إليهم خاصةً، أوْ لا؟ فإن كان تكفَّل به، مثل إن أَرْسَلَ إليهم رجلاً يُخْبِرهم به، لم يَبْطُل عملهم قبل بلوغه إليهم، وإلا لزم أن يلغوا فعله، ولا تظهر ثمرته، والعياذ بالله، وإن لم يتكفل به واكتفى بالتبليغ إلى الحاضرين في الآن الحاضِرِ، بطل عملهم بالمنسوخ؛ وإنْ لم يبلِّغ الناسخ إليهم، فإنه إذا ظهر في حق البعض فقد ظهر في حق الكل، وتظهر ثمرته في حق القضاء.

إذا علمتَ هذا فاعلم أنّ أهل قُبَاء صَلَّوا ثلاث صلوات إلى بيت المقدس بعد نزول الناسخ، لأنه لم يُبَلَّغ إليهم إلا في الفجر. فينبغي عندي أن تصح صلواتهم تلك كلها، ولا تجب الإعادة عليهم، لأن النبي ﷺ كان تكفَّل لهم وبعث إليهم رجلاً لذلك، كما في الدَّارَقُطْني، وإن كان في الترمذي وغيره: أنه مرَّ بهم، وليس فيه أنه أَمَرَه به، والله تعالى أعلم.

تنبيه
[النسخ عند السلف]

ومما ينبغي أن يُعلم أن النسخ عند السلف أُطلق على تقييد المطلق، وتخصيص العامِّ، وتأويل الظاهر أيضاً، نص عليه ابن تيميَّة وابن حَزْم رحمهما الله تعالى. وهو عند المتأخرين عبارة عن رفع حكم شرعي. ووسَّع فيه الطحاويّ بطريق ثالث، فأطلقه على ظهور أمرٍ بخلافِ ما كان عند الصحابة رضي الله عنهم أيضاً، كما فعل في مسألة الإبراد، فكان عندهم التعجيل، فإذا

(١) قال المازِرِي وغيره: اختلفوا في النَّسْخ إذا ورد متى يتحقَّق حكمُهُ على المكلَّف، ويُحْتَجُّ بهذا الحديث لأحد القولين - أي حديث نزول الناسخ في تحويل القِبلة عند البخاري في كتاب الإيمان - وهو أنه لا يَثْبُتُ حكمه حتى يبلغَ المكلفَ، لأنه ذكر أنهم تحوَّلوا إلى القِبلة وهم في الصلاة ولم يُعيدوا ما مضى، فهذا يدلُّ على أنَّ الحُكْمَ إنما يثبت بعد البلاغ، وقال غيره: فائدة الخلاف في هذه المسألة في أن ما فُعِل من العبادات بعد النسخ وقبل البلاغ هل يُعاد أم لا؟ ولا خلاف أنه لا يَلْزم حكمُه قبل تبليغ جبرائيل عليه السلام. وقال الطحاوي: وفيه دليل على أن مَنْ لم يعلم بفرض الله، ولم تبلغه الدعوة، ولا أمكنه استعلامُ ذلك من غيره، فالفرض غير لازم، والحُجَّة غير قائمة عليه.

أَبْرَدَ النبي ﷺ فقد ظهر بخلاف ما كان عندهم، فأطلق فيه النسخ، وهكذا فَعَلَ في رفع اليدين وغيرِ واحدٍ من المواضع، ولذا كثر في كلام السلف إطلاقُ النسخ، ومَنْ لا يعلم طريقهم يتحيَّرْ فيه، وقد بيَّنا لك حقيقةَ الحال.

أفعاله تعالى مُعَلَّلة بالأغراض أم لا؟

قد ظنَّ قوم أن أفعاله تعالى غير معللة بالأغراض، وبرهنوا عليه في مقامه. قلت: وما ذكروه فاسد، لأن غاية ما وجَّهوه به هو لزوم الاستكمال بالغير، فأفعاله تعالى لا تتوقف على غرض ولا تُعَلَّل به، وَوَجْهُ الفساد ما ذكره الشيخ ابن الهُمَام رضي الله عنه في «التحرير»: أن الفقهاء والمحدثين أجمعوا على أن أفعاله تعالى معلَّلة بالأغراض، ولا دخل فيه للاستكمال، فإنّ كماليَّته تعالى هي التي استوجبت أن تترتب على أفعاله تلك الأغراض، فذاته تعالى لا تخلو عن الكمال في مرتبة من المراتب، ومن ههنا تَنْحَلُّ شبهة عظيمة أوردها الفلاسفة في كون الصفات عيناً له تعالى لا زائدة عليه.

قالوا: إن القول بزيادة الصفات يستلزم خُلُوَّ الذات عنها في مرتبة الذات، وهو يُوجِب نقصاناً في الذات من جانب، أو الاستكمال بالغير من جانب آخر، وهو أوهنُ من بيت العنكبوت، فإن الذات ليست عارية عن الكمال في مرتبةٍ ما، كالشمس، فإن الضوء زائد على الشمس وصفةٌ لها، ومع هذا لا يلزم منها سلب الضوء في أيِّ مرتبة فُرِض، والسرُّ فيه أن الذات إذا كانت كاملةً فلا تتجرَّد عن كماليَّتها في أيِّ مرتبة لُوحِظَت، كما أن ذَاتياتِ الشيءِ وذاتَه لا تنفك عن نفسه، بل فَكُّه وتجريده عن ذاته يستلزم إعدامَه، ولذا قالوا: انسلاخُ الذاتيات عن الذات محالٌ، فالشمس مستضيئة ومستنيرة في ذاتها، فتبقى كذلك في أي مرتبة فُرِضَتْ. كذلك الله سبحانه وتعالى كَمَالِيَّتُهُ ـ بالنظر إلى ذاته ـ ليست مرهونةً بأيدي الصفات، فلا تُفْرَضُ ذاتُهُ في مرتبة إلا كان كاملاً في تلك المرتبة، وتجريدُهُ عن الكمالية وقطعُ النظر عنه يستلزم قطعَ النظر عن الذات.

فإذن الصفات من فروع الذات، وهذا لفظ الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله تعالى، وما أحسنَ وأملَح لفظَ الفروع فَذُقْهُ، بل الصفاتُ من أَجَلِّ البرهان على كمال الذات، فإنه لو لم تكن الذاتُ كاملةً لما أُفِيضت منها تلك الصفات. ولنا فيه كلام طويل ذكرناه في موضعه.

وما قال جهلاء الفلاسفة فليس بشيء، ولا أدري ماذا أرادوا بقولهم: إن الصفاتِ عينُ الذات، مع أن في «الشفاء» «فصل على نفي القدرة»، وكذلك حال السمع والبصر والإرادة عندهم، فإن الله سبحانه وتعالى فاعلٌ بالإيجاب عندهم. بقي العلم، فمذهب أرِسطو وابن سينا أن علم الباري حصولي، فيكون زائداً قَطْعاً، فأين الصفاتُ عندهم ليقال: إنها عينُ الذات؟ فإنهم نَفَوْهَا رأساً، ثم إنْ أَقَرُّوا بالعلم فقد جعلوه زائداً على الذات بجعله حصولياً، فحينئذٍ لم يبقَ لقولهم مصداقٌ، وصار كقولهم: أسمع جَعْجَعَةً ولا أرى طِحْناً. ثم لزم على قولهم الاستكمالُ بالغير أيضاً، ولم يَحْصُل لهم التفَصِّي بجعل الصفات عيناً.

والحلُّ ما ذكرناه، فاعلمه وكن من الشاكرين. والأنسبُ عندي أن يُتْرَك لفظُ الأغراض ويقال: إن أفعاله تعالى مُعَلَّلة بالغايات. والفرق بين الغاية والغرض غير خفيٍّ على اللبيب. والله تعالى أعلم.

ذكرُ الترتيب بين الصِّحاح السِّتِّ، وبيانُ مذاهبهم مع بعض الفوائد المهمة

واعلم أنه انعقد الإجماع على صحة البخاري ومسلم، إلا أنَّ مسلماً يشتمل عندي على الحِسَان أيضاً كما في باب مَذِمَّة الشِّعر، وذلك لأنه جرى على اصطلاح القدماء، ولم يفرِّق بين الحسن والصحيح. قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: إن تقسيم الحديث عند قدمائهم كان إلى قسمين فقط: صحيح وضعيف، والحسنُ لذاته كان عندهم داخلاً في الصحيح، وإليه جَنَح غير واحد من الأئمة، حتى أنه نُقِل الإجماع على ذلك.

قلت: دعوى الإجماع غير صحيحة لأن البخاريَّ وعليَّ بن المَدِيني ممن يُفَرِّقان بينهما، حتى جاء الترمذي وتَبِع في ذلك شيخَه، فشهره ونوَّه بذكره، وعليه مشى في جميع كتابه. وما ذكره مسلم في المقدِّمة من تقسيم الرواة على ثلاث طبقات، وَعَدَّ من الثانية ليث بن أبي سُلَيم، وهو راوٍ لحديث: «قراءة الإمام له قراءة»، فمراده تثليث طبقات الرواة، والاكتفاء بذكر أحاديث الاثنتين منها في كتابه، لا أنه يُصَنِّف ثلاث تصنيفات باعتبار طبقات الرواة، كما فهمه النووي.

ثم إنّ الدَّارَقُطْنِي تتبَّع على البخاري في أزيد من مائة موضع، ولم يستطع أن يتكلم إلا في الأسانيد بالوصل والإرسال غير موضع واحد وهو: «إذا جاء أَحَدُكم والإمام يَخْطُب، فليصلِّ ركعتين وليتجوَّز فيهما»، فإنه تكلم فيه بما يتعلَّق بحالِ المتن. وَوَجْهُهُ أنَّ الدَّارَقُطْني يمشي على القواعد المُمَهَّدة عندهم، فينازِعُهُ من القواعد، وشأن البخاري أرفع من ذلك، فإنه يمشي على اجتهاده، وينظر إلى خصوص المقام وشهادة الوجدان، وإنما القواعد لغير الممارِس على حَدِّ التحديد للعوام فيما لم يَرِد به التحديد من الشارع. ورتبتُهما أعلى من الكل بعد اختلاف يسيرٍ بينهما.

وبالجملة فالمقدَّم: «صحيح البخاري» ثم «صحيح مسلم»، وبعدهما عندي «صغرى النسائي» على خلاف ما عندهم، لأنه قال: كلُّ ما أخرجتُ في «الصغرى» فهو صحيح عندي، بخلاف أبي داود، فإنه لم يشترط الصحةَ بل قال: كلُّ ما أخرجتُ في كتابي فهو صالح للعمل عندي، فيعم الحسن. وأما الحافظ فلا يَترِكُ أحاديث النَّسائي «والموطأ» بالنقد، كأنه يشير إلى أن أحاديثهما تحتاج إلى النقد جزئياً، ولا يحكم عليها بالصحة كلياً، وعندي النَّسائي كلُّه مستغني عن النقد. قال السُّبْكي والذهبي: إن النسائي أحفظُ من مسلم.

قلتُ: هذا الفرق في أشخاصهما لا في كتابَيْهما، فإن كتاب مسلم أصحُّ من النسائي، وقصته أنَّ السُّبكي كان يتعلَّم على الذهبي، فلما رجع يوماً قال لأبيه الشيخ تقيِّ الدين: إن أستاذي قال اليوم قولاً عجيباً! قال: ما هو؟ قال: قال: إن النسائي أحفظُ من مسلم! فقال

الشيخ تقيّ الدين رحمه الله تعالى: أصاب الذهبي ولا ريب أنه كذلك. وبعده أبو داود، فإنه وإن اشتمل على أحاديث ضعاف إلا أن ضعفها يسير، وقد أخرج أبو داود روايةً عن جابر الجُعْفِي أيضاً، وهو أجمع كتاب في السنن، حتى قال الخَطّابي: إنه أجمع كتاب في الدِّين، ويقربه عندي كتاب الطَّحاوي المشهور «بشرح معاني الآثار»، فإن رواته كلَّهم معروفون، وإن كان بعضُهم متكلَّماً فيه أيضاً.

ثم الترمذي، وكتابه وإن اشتمل على غرائبَ وضعافٍ لكنهُ ينبِّه عليه في كل موضع، وهو وإن كان أقلَّ حديثاً باعتبار السَّرْد في الأبواب إلا أنه جَبَرَهُ بالإيماء إليها ضِمن قوله: وفي الباب. ثم إن الترمذي ليس عنده إسناد مذهب الإمام أبي حنيفة، فلذا لا يَذكر اسمه صراحةً، بخلاف مذاهب الأئمة الأخر فلها عنده أسانيد سردها في كتاب العِلَل، ويَظُنُّ من ليس عنده علمٌ أنه لا يذكر اسمه لعدم رضاه عنه. وبعده ابن ماجه، وفيه نحوٌ من عشرين حديثاً مُتَّهَم بالوَضْع.

وأما «الموطأ» لمالك؛ فلكونه مشتملاً على الآثار كثيراً لم نتكلم عليه، قال ابن حزم: لقد أحصيتُ ما في موطأ مالك، فوجدتُ فيه خمسمائة ونَيِّفَاً مسنداً، وثلاثمائة ونيِّفَاً مرسَلاً، وفيه نيِّفٌ وسبعون حديثاً قد ترك مالكٌ نفسُهُ العملَ بها، وفيها أحاديث ضعيفة أوهاها جمهور العلماء. قال الخطيب: إن «الموطأ» مقدَّم على كل كتاب من الجوامع والمسانيد.

مراتب الصحيح

والصحيح عندي على أربعة أنحاء:

الأول: ما يكون رواته ثقاتٍ وعدولاً مع تعاضُدِه بالتوارث والتعامل، وهو أعلى الصحاح عندي.

ثم ما صححه أحدٌ من الأئمة صراحةً.

ثم ما أُخرِج في الكتب التي التُزِم فيها بالصحة، وإن لم يُصَحَّح جزئياً، كصحيح ابن خُزَيمة، وصحيح ابن السَّكَن، وصحيح ابن حِبَّان، والنَّسائي.

ثم ما يكون رواتُهُ سالمين من الجرح.

مذاهب أصحاب الكتب السّتة

واعلم أن البخاري مجتهِدٌ لا ريب فيه، وما اشتَهر أنه شافعي، فلموافقته إياه في المسائل المشهورة، وإلا فموافقته للإمام الأعظم ليست أقلَّ مما وافق فيه الشافعي، وكونه من تلامذة الحُمَيْدِي لاينفع، لأنه من تلامذة إسحاق بن رَاهُويَه أيضاً، وهو حنفي، فَعَدُّهُ شافعياً باعتبار الطبقة ليس بأولى من عَدِّه حنفياً، وأما الترمذي فهو شافعيُّ المذهب لم يخالفه صراحة إلا في مسألة الإِبْرَاد، والنسائي وأبو داود حنبليان، صَرَّح به الحافظ ابن تيمية، وزعم آخرون أنهما شافعيان، وأما مسلم وابن ماجه فلا يُعْلَم مذهبهما. وأما أبواب مسلم فليست مما وضعها المصنف رحمه الله تعالى بنفسه لِيُسْتَدَلَّ منها على مذهبه.

تحقيقُ المَنَاط وتخريجه وتَنْقِيحُه

واعلم أنه قد طال بحثُهم في تحقيق معاني هذه الألفاظ وتنقيحها وتخريجها، فنحن نُلقي عليك قدراً جمْلِيًّا لتكونَ على ذكرٍ منه، ولا يسئمك تطويلهم في هذا الباب، وقد فتَّشْتُ كلماتِهم وأتعبتُ نفسي في تحصيل لُبِّ كلامهم ومُخِّه، فلم أقدِر على تلخيصه مع التسهيل، فكلَّما هممتُ أنْ ألخِّصه صَعُب عليَّ تسهيله وتفهيمه كما أريد، وكلَّما أردتُ أن أسهِّله صَعُبَ عليَّ تلخيصُهُ، فإما كانت العبارةُ تَطُول والفريضةُ تَعُول، أو كانت تبقى مجملةً ولا ينقطعُ عنها قال يَقُول، وكذلك لم أر أحداً منهم نَقَّح الكلامَ على هذا النمط، فلو شئت أن أنقل كلماتِهم أيضاً لم أعْجِز عنه، ولكني أردتُ أمراً فوقه ينفعك إن شاء الله تعالى.

قال الشيخ رحمه الله تعالى في تقريرٍ ألقاه على حفلة انعقدت بدُيوبَنْد عند قدوم السيد رَشيد رِضَا، مدير جريدة «المنار» بمصر، وقد كان مرَّ في سلسلة الكلام على هذه المسألة يسيراً، فنقلته ههنا مع بعض زيادات مهمة نافعة، التقطتها في الأيام الخالية، قال الشيخ: إنَّ تحقيق المناط أن يَصْدُر حُكْمٌ من الشارع في صورة جزئية، ثم يَثْبُت ويُحَقَّق ذلك في سائر الجزئيات من نوع تلك الصورة، مثاله: تَقْوِيم جزاء الصيد فَتَعَرُّف القيمة في جزئيٍّ هو تحقيق المناط، وليس ذلك بقياس، فلذا يشترك فيه الخاص والعام، ولا يحتاج إلى اجتهاد.

وتنقيح المناط أن يَصْدُرَ حكمٌ من الشارع في صورة، قد اجتمعتْ هناك أمور واتفقت بعضُ تلك الأمور مناطُ ذلك الحكم وبعضها لا دَخْل لها فيه، فَتَعَرُّف الأمر الذي هو العِلّة هو تنقيح المناط، مثاله في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «أتى رجل النبيَّ ﷺ فقال: هَلَكْتُ! قال: ما شأنك؟ قال وقعتُ على امرأتي في رمضان، قال: فهل تَجِدُ ما تَعْتِقُ رقبة؟ قال: لا، قال: فهل تستطيعُ أن تصومَ شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تُطْعِم ستينَ مسكيناً؟ قال: لا...» الحديث فنقَّح أبو حنيفة مناطَ وجوب الكفَّارة كون ذلك الفعل مُفْطِراً، جماعاً كان كما في هذه الصورة، أو أكلاً أو شرباً. بعد أن يكون عمداً، فكونه جماعاً في هذه الواقعة أمرٌ اتفاقي كسائر الاتفاقيات، وذهب أحمد إلى أن المناط هو كونه جماعاً، فلا يُعَدَّى الحكمُ إلى الأكل والشرب.

وتخريجُ المناط أن يَصْدُر حكمٌ من الشارع في صورة، تجتمع هناك أمور يَصْلح كلٌّ منها للعِلِّيةِ فيرجِّح المجتهد أمراً من بين تلك الأمور للعِلِّية ويجعله مناطاً، مثَالُهُ: حديث النَّهي عن الربا في الأشياء الستة، اجتمع هناك أمور: القَدْر والجنسية، والطُّعم والثمنية، والاقتيات والادِّخار، فذهب أبو حنيفة إلى أنّ مناط الحكم هو الوصف الأول، والشافعي إلى أنه الثاني، ومالك إلى أنه الثالث، على ما أدى إليه اجتهادهم، فالفرق بين تنقيح المناط وتخريجه أن في الأول اجتمعت أمورٌ لا دَخْل لها في المناط، فنقَّح المجتهدُ المناطَ، وفي الثاني اجتمعت أمور كلٌّ منها صالح لأن يكون مناطاً، فرجَّح المجتهد أحَدها لأن يكون مناطاً. وتنقيح المناط وتخريجه وظيفةُ المجتهد، يُزَاحم فيه بعضهم بعضاً.

الفَرْقُ بين القياس وتنقيح المَناط

نعم بقي الفرق بين القياس والتنقيح، والرأي فيه مختلف، أما الغزالي رحمه الله فذهب إلى أنه نوع من القياس، إلا أنَّ القياس: إبداءٌ للجامع، والتنقيح: إلغاء للفارق، وهو الذي اختاره الإسْنَوِي في «شرح المنهاج»، وإليه ذهب الشَّوكاني في «إرشاد الفحول».

قلتُ: والحكم إذا احتوى على أشياءَ مؤثرةٍ وغير مؤثرة، فتحصيل المؤثرة منها هو تنقيح المناط، فيجري في المنصوص أيضاً كما اختاره البيضاوي في «المنهاج»، فهو نوعٌ مغاير للقياس لا أنه قِسم منه، والفَرْقُ الآخر: أنه لا بُدَّ في القياس أن يتعدَّى الحكم الشرعيُّ الثابتُ بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره، ولا يجب ذلك في التنقيح، كقول النبي ﷺ: «تحريمها التكبير»، فنقَّح أبو حنيفة مَنَاطَه بكلِّ ذِكْرٍ مشعرٍ بالتعظيم، ومع ذلك لم يلزم منه جواز غير تلك الصيغة، كما صرح به الشيخ ابن الهُمَام، وكقوله ﷺ: «وتحليلها التسليم»، فالمناطُ فيه وإن كان هو الخروج بصُنعه على ما قيل، لكنَّه لم يُوجِب جوازَ غيره كالحدث العمد، فصيغة: الله أكبر واجبةٌ، وغيرُها مكروه، وكذلك لفظ السلام واجبٌ وغيره مكروه، مع وجود المناط فيهما، وهذا لأن أبا حنيفة رحمه الله تعالى لم يَقِس غيرَ هاتين الصيغتين عليهما ليشترط استواء الحُكْمَينْ، بل نَقَّح المناط في المنصوص، ولا يُوجِب ذلك تعديَته إلى غير المنصوص، فضلاً عن أن يكون جائزاً.

وحينئذٍ سقط ما أورد عليه المحقق ابنُ أمير حاجّ من أن الخروج بصُنع المصلي لو كان فرضاً لكان قُرْبَةً، لأن المستحبَّ لا يخلو عن الثواب، فما ظنك بالفريضة، ولا قُرْبَة في الضحك والقهقهة وغيرها، فإذن انحصر التحليل في التسليم، وذلك لأنه مبنيٌّ على كونه قياساً، وهو في حَيِّز المنع، لأنك علمتَ أنه تنقيحُ المناط وليس بقياس، فلا يوجب أن يكون حكم السلام والضحكِ واحداً.

والفرق الآخر: أن النظر في القياس يكون أولاً إلى الفرع، ثم يُلْحِقُهُ المجتهدُ بنصٍّ من النصوص يراه أقربَ إليه، وأشبه به، بخلاف التنقيح، فإنّ النظر فيه أوّلاً إلى المنصوص، لأنه يتعرَّف مناط حكمه ثم يتعدى إلى فرع يكون مشترِكاً في المناط.

والحاصل: أن التنقيح ليس بقياس عندي، وإليه ذهب البيضاوي، فيجري في الحدود والكفارات أيضاً، بخلاف القياس، فإنه لا يجري فيهما.

ثم اعلم أنَّ إبداء أنواع الحكم تشريعٌ، والحكم بأنَّ هذا الجزئيَّ من أفراد هذا النوع اجتهادٌ، فإنك قد عَلِمْتَ أنَّ الجزئيَّ الواحد قد يَصْدُق عليه ألف كُلِّيات، كذلك الواقعة الواحدة تدخل تحت قواعد مختلفة، فيتردَّد النظرُ هناك، ولا يتعيَّن أنها بأيِّ القواعد أقرب، وبأيِّ أنواعها أشبه، لِيُجْرِيَ عليها حُكْمَها، فيحكم مجتهدٌ أنها داخلةٌ تحت هذه دون هذه، وهذا هو الاجتهاد. مثلاً: صلاتُك بمكة في الوقت المكروه جزئيٌّ واحد، أمكنَ أن يكون داخلاً تحت الاستثناء «إلا بمكة» عند من يكون صحيحاً، وأمكن أن يكون داخلاً تحت الأحاديث الواردة في النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة، فأدخله بعضُهم تحت الاستثناء وقال بالجواز.

وَعَكَسَهُ آخرُ وأدخله تحت أحاديث النهي وجعل الصلاة بمكة وغيرِها سواءً، فقال بالكراهة. فهذا من مدارك الاجتهاد.

أما الخلفاء الأربعة فمنصبهم عندي أرفعُ من الاجتهاد وتحت التشريع، من حيث حكمُ الشارع باقتداءِ سُنَّتِهِمْ خاصةً: «عليكم بسُنَّتي وسنةِ الخلفاءِ الراشدين»، ومن هذا الباب زيادةُ عثمان رضي الله عنه النِّداء الثالث، وإقامةُ عمر التراويح بعشرين ركعة.

هل العامُّ قَطْعِيٌّ؟

واعلم أنَّ في علماء الحنفية طبقتين: عراقيين، وما وراء النهر. فمن مشاهير الأُولَى: الجُرْجَاني، والقُدُوري، والجَصَّاص.

ومن مشاهير الثانية: صاحب «البدائع»، وفخر الإسلام، والكَرْخِي، والسَّرَخْسِي، وصاحب «الكنز»، و «الوقاية»، و«الشاشي»، و «المنار»، و«التوضيح»، و «الحسامي».

والأُولى أثبتُ في نقل المذهب، والثانية أكثر شغلاً بالفروع والاجتهاديات. فذهب الأولون إلى أنه قطعي، والآخرون إلى أنه ظنيّ، وهو مذهب أكثر الشافعية والحنابلة، وهو المختار عندي.

وثمرةُ الخلاف تظهر في التخصيص. قلت: وما نُسِبَ إلى العراقيين أيضاً محلُّ تردُّد، لما في «البدائع» و «الميزان» ما يدلُّ على إنكارهم القطعيَّةَ، والحقُّ عندي كما اختاره الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله تعالى أنه قطعيٌّ في الدَّلالة، لأن اللفظَ وضِع لمعنى العموم، وظنيٌّ في المراد.

قلتُ: وعليه فليُحْمَل مذهبُ العراقيين، يعني أنَّ مرادهم بالقطع هو القطع في الدلالة فقط دون المراد.

التنبيه على الفَرْقِ بين المدلول والغرض

ومما كان يجب عليهم التنبيهُ على الفرق بين المدلول والغرض، فإن غَرَضَ المتكلم قد يكون أعمَّ من المدلول، وقد يكون أخصَّ وقد يُبَاينه، وأُخرى يساويه، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] لم يُرِدْ به ذلك العمومَ الذي يدلُّ عليه لفظُ: كلّ، وكقوله: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠] لم يُرِدْ به القراءة مطلقاً، ولو كانت بآيةٍ كما علمتَ تكرمه وشمائله في المقدمة. وكما في الحديث: «ما الحَدَثُ؟ قال: فُسَاء أو ضُرَاط»، فإن مدلول التركيب القَصْرُ، وليس بمراد قطعاً.

ثم إنّ علماءَ الأصولِ والمعاني قد بَنَوا بعضَ مسائلهم على الفرق بينهما، إلا أنهم لم يُفْصِحوا به، ولم يذكروه كالمقدمة في الفن، وكان لا بُدَّ منه، فالأصوليون فَرَّقوا بين المنطوق والمَسُوق له فما كان منطوقاً سَمَّوه إشارةَ النص، وما كان مَسوقاً له سَمَّوه عبارة النص، فالمنطوقُ هو مدلول اللفظ، والمسوقُ له هو غرضُ المتكلم، وكذلك علماء البيان أيضاً كالتَّفْتَازَانيّ في «شرح التلخيص»، فإن المتن إذا قال: تقديم المُسْنَد لكذا مثلاً، يَزِيدُ الشارح

بعده: يعني لغرضٍ كذا، فكأنه يُشير إلى أنه غرضٌ لا أنّه من مدلولات الكلام، وصرَّح هو بنفسه في «المطوَّل» في شرح مقدمة «التلخيص»: أن الأغراض التي يريدها المتكلم إثباتاً ونفياً هي المعاني الثَّواني، لا المعاني الأُوَل التي تُفهم من حَاقِّ اللفظ ومنطوقه، فكأنه يُشير إلى الفرق بين مدلول اللفظ وبين غرض المتكلم منه.

وأما الفقهاء، فقد دلُّوا عليه أزيدَ من الفريقين، فقالوا في كتاب الأَيْمَان: إنّ مبناها على عُرْفِ القرآن عند مالك رحمه الله تعالى، وعلى اللغة عند الشافعية، وعلى العُرْف العامِّ عندنا، فلم يَرَوْا فيها إلى مدلول اللفظ، بل رَاعَوْا الغرضَ باعتبار متفاهَم العُرف، عاماً كان أو خاصاً.

قلت: وقد تعسَّر عليهم الفرقُ بين الكِناية والمجاز وقد ذكروه على أنحاء. والفرق عندي أنَّ المجاز مستعمَلٌ في غير ما وُضِعَ له اللفظ، بخلاف الكناية، فإنه مستعمَلٌ فيما وُضِع له، إلا أنه لا يكون غرضاً ومحطّاً للحكم في جانِبَي الإثبات والنفي، بل الغرض يكون من توابعه وروادِفِهِ. ومن ههنا عُلِم أنَّ الشافعي رحمه الله تعالى إنما جعل الطلاقَ الواقع بالكنايات رجعياً لأنها كناياتٌ عن لفظ الطلاق عنده. فالعاملُ عنده لفظُ الطلاق والواقعُ به رجعيٌّ، بخلاف الحنفية، فإنها بوائنُ عندهم، لأن ألفاظ الكنايات عواملُ عندهم بأنفسها، وإنما سُمِّيَتْ كناياتٍ لاستتار المراد. فالكناياتُ عند الحنفية على اصطلاح الأصوليين، وعند الشافعية على اصطلاح أهل المعاني. فافهمه فإنه يَنْفَعُكَ في كثير من المواضع، وسيأتي عليك تفصيله في الكتاب.

العموم في المقصود وغير المقصود

وإذا علمتَ أنَّ المدلول لا يَلْزَم أن يكون مساوياً لغرضِ المتكلم دائماً، فاعلم أنّ معنى العموم قد يَقْصِده المتكلم، وحينئذٍ يكون عمومُه مؤكَّداً ولا يلائم تخصيصَه، وقد لا يقصِده المتكلم، فَيَضْعُفُ جداً ويجوز تخصيصه ولو بالرأي، وهذا كحديث رواه أبو داود في باب: إذا أخَّر الإمامُ الصلاةَ عن الوقت، قال: «صَلِّ الصلاةَ لوقتِهَا، واجعلْ صلاتَك معهم سُبْحَة».

حَمَلَهُ الشافعية على أنَّ المَخْلَصَ من جهة الشرع في زمن أمراءِ الجَوْر هو مجموع الأمرين: يعني الصلاة لوقتها في البيوت، والصلاة معهم في المساجد. وزعموا أن الصلاة في البيوت لإدراك فضل الوقت، والصلاةَ معهم لإدراك فضل الجماعة، فَلَزِمَتِ الإعادة لإدراك الفضلين، وحينئذٍ الإعادة مع الجماعة معنى مقصود، فيكون العمومُ فيه عموماً في المقصود، وتتبادر الإعادة في الصلوات الخمس، ويكون التخصيص فيه إفقاداً لغرض الشارع وإعداماً لمراده.

وحَمَلَهُ الحنفية على أنَّ المَخْلَص هو الصلاة في البيوت فقط، أما الصلاة معهم فليست مقصودة، فلو أدركها معهم في الوقت يصليها، وإلا لا، كما عند أبي داود: «قال رجل: يا رسول الله، أُصَلِّي معهم؟ قال: نعم، إنْ شئت»، وهذا صريح في أن الصلاة معهم ليست مقصودةً، لا في ذهن الصحابة رضي الله عنهم ولا في ذهن النبي ﷺ، ولذا خَيَّره وتركه على مشيئته، كيف شاء فعل.

فإذا كان المَخْلَص هو الأمرَ الواحدَ دون إدراك الجماعة، فإنه في خِيَرَتِهِ، فقد يكون وقد لا يكون، عَلِمنا أنَّ الإعادة ليست مقصودةً، والعمومُ فيها يكون عموماً في غير مقصود، فيجوز تخصيصه بلا تأمل.

وقد ذكرنا هذه المسألة مبسوطةً مع دلائلها ومؤيَّدةً بشواهدها فيما كتبنا على الترمذي. وإنما ذكرتُ ههنا نُبذة منها لأن الناس عامةً غافلون عن هذه الدقيقة، ولا يُمْعِنُون النظر في غرض الشارع، ويأخذون في الطريق قبل الرفيق، فأردت أن تتوجه أذهانهم إليها لئلا يكون تأويلُهم تحريفاً.

تخصيص العموم بالرَّأي

ثم إنَّ العام إذا كان قطعياً عندهم أشكل عليهم تخصيصُه بالرأي، فإذا اضطروا إليه في بعض المواضع رَكِبوا هناك تأويلاتٍ باطلة أخرى، مع أن التخصيص بالرأي جائز عندنا ولو ابتداءً، كما ذكره الشيخ تقيّ الدين بن دَقِيْقِ العيد في شرح حديث تَلَقِّي الجَلَب، قال: إن الحنفية إنما يَحْمِلون النهي فيما يكون تلقي الجَلَبِ مُضِراً لأهل البلد. وهذا وإن كان تخصيصاً بالرأي لكنه جائز لانجلاء المَناط.

قلت: ثم رأيتُ أنهم كلهم لا يكترثون بتخصيص الأحاديث الواردة في الأخلاق والمعاملات، ويخصصونها بالرأي ابتداءً بلا نكير، بخلاف العبادات، وذلك لظهور المَنَاط في الطائفة الأُولى وخفائه في الثانية، فعُلِم أنَّ مناط التخصيص على انجلاء الوجه لا غير، فحيث يكون المناط ظاهراً يجوز التخصيص، وحيث يكون خفياً لا يجوز.

هل يجري العموم في الأزمنة والأمكنة

فاعلم أنَّ العموم يجري في الآحاد والأفراد لأنه موضوع لها، أما العموم في الأزمنة وغيرها، فذهب جماعة إليه أيضاً، ونفاه آخرون لكونها خارجةً عن مدلول اللفظ.

قلت: وظهر من اختلافهم أن العموم فيها ضعيف، حتى نفاه جماعةٌ رأساً، وحينئذٍ لو قَصَرْنا النهيَ في قوله تعالى: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨] على المسجد الحرام خاصةً لم يَبْعُدْ، وسيجيء تقريره إن شاء الله تعالى.

تنبيه يتعلق بمراتب المُسَمَّى

فاعلم أن إقامة المراتب في مسمى اللفظ ليس من باب العموم فإنه يكون في الأفراد، ولا من باب الإطلاق، فإنه يجري في الأوصاف والتقادير الممكنة الاجتماع، على اصطلاح أهل المعقول في الكلية الشرطية، وقد تعرَّض الأصوليون إليهما ولم يذكروه، وهذا باب ثالث، وهو تعيين المرتبة المقصودة من مراتب المسمَّى إذا كانت فيه مراتب متعددة، فإنه قد يَعتبرُ بعضٌ

جميعَ المراتب، وقد لا يعتبر، وذلك نحو جملة: «إنما جُعِلَ الإمامُ ليؤتمَّ به»، لا يُدْرَىٰ أنه على مسائل القدوة عند الشافعية بالموافقة في الأفعال فقط، أو على فروع تضمن الحنفية بالبناء على صلاته، وقد بسطه الشيخ في «كشف الستر»، وأوضح الأمثلة وسهَّلها. قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] لأن الاعتزال عَرَضٌ عريض: من الاعتزال عن البيوت، إلى الاعتزال عن موضع الطَّمْثِ، وقد دارت أنظار الأئمة في أن المقصودَ منها المرتبة الأخيرة، وهي الاحتراز عن موضع الدم فقط، أو المتوسطة التي من السرة إلى الركبة، فاحفظ هذه المباحث النادرة، لا تكاد تجدها في مطاوي الكتب، ومن ادَّعَى فليأتنا ببيان، ولله الحمد أولاً وآخراً.

المفهوم المُخَالِف

واعلم أنَّ في الكلام طرفين: **الأول**: الطرف الذي يُفْهَم من صريح الكلام، وقُصِد إلقاؤه عليه، ونُطِق به، فما ثبت به يقال له: المنطوق، **والطرف الآخر**: هو الذي لا يُفْهَم من صريح اللفظ، ولا نُطِق به، ويقال له: المفهوم، وهو نوعان:

مفهومُ موافقة: وهو أن يُفْهَم من اللفظ حال المسكوت عنه على وَفْقِ المنطوق.

ومفهوم مخالفة: وهو أن يُفهَم منه خلاف ما فُهِم من المنطوق. وقَسَّموا الأخيرَ إلى أقسام وعدَّها الحنفية بأسرها من الوجوه الفاسدة. واعتبره الشافعية وجعلوه حجةً في الأحكام، وعلى نقيضهم الحنفيةُ فَهَدَرُوه بالكليَّة وقالوا: إنّ المفهوم المخالِف لا يُعتبر. هكذا في عباراتهم عَامَّةً، والحقُّ عندي كما في «المُسَلَّم» أنه معتبر عندنا أيضاً، ولكن لا كاعتبار الشافعية حيث جعلوه دليلاً، كيف وإنه مسكوتٌ عنه، فلا يُساوي المنطوق، بل يُعتبر في النُّكات البلاغية، ويحتاج إلى بيان نكتة كما في قوله تعالى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ [البقرة: ١٧٨].

فإن مفهومه أنَّ الحُرَّ لا يُقْتَل بالعبد، وهو مذهب الشافعية، وقد تمسَّكوا به، فجاء بعضُ من لا ذَوْق له بكلام البلغاء فقال: إنه مفهومٌ وهو غيرُ مُعْتَبَر، واكتفى بهذا القدر، وزعم أنه قد تخلَّص عن عُهْدة النص، وليس كذلك، بل لا بد لك من بيان نُكتة في تقييده بالحُرّ دون العبد، مع تساوي الحكم عندك أيضاً، وهو الذي اختاره الشاه وليّ الله رحمه الله تعالى، ثم نقل تفسيره كما في «المدارِك».

وحاصله: أن اللام فيه ليست للجنس بل للاستغراق، والمعنى أن كل حُرّ، شريفاً كان أو وَضِيعاً، يُقْتَل بكلِّ حُرٍّ كذلك، لا كما كان عندهم في الجاهلية أنَّ الشريف لم يَكُنْ يُقْتل بالوضيع، وحينئذٍ لم تَرِد الآيةُ في مسألة الحُرِّ بالعبد، وخرجت عما نحن فيه، نعم لو كانت اللام فيه للجنس لكان المعنى أن جنس الحُرّ، أي لا يُقْتَل بجنس الحُرّ، أي لا يُقْتَل بجنس العبد، وحينئذٍ كان حجةً للشافعية.

تنبيه في الفرق بين لام الجِنْس والاستغراق

قال الزَّمَخْشَري: إن اللام في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ للجنس وليست للاستغراق، وزعم الناس أنه مِنْ نَزْعَةِ الاعتزال، فإن أفعال العباد عند المعتزلة مخلوقةٌ لأنفسهم، فلا يكون جميع أفراد الحمد لله تعالى على طَوْرِهم.

قلت: وليس كما فَهِموه، بل لام الجنسِ ههنا أولى، والقَصْرُ فيها أظهر من الاستغراق، فإن القصر في لام الاستغراق ليس مدلولاً للَّفظ، بل يلزم من خصوص المادة، بخلافه في الجنس، فإنه مدلولُه، لأن التقابل في لام الاستغراق يكون بين الكلِّ والجزء من أفراد جنسٍ واحد، كالشريف والوضيع من الحُر، بخلافه في لام الجنس، فإنه يكون بين جنس وجنس كالحُر والعبد، فالنفي والإثبات في لام الاستغراق يَقْتَصِر على أفراد ذلك الجنس بعينه، ونفي جِنسٍ يقابله لا يكون من مدلوله، بخلاف لام الجنس، فإن النفي والإثباتَ فيه يكون باعتبار الجنس من أول الأمر.

وعلى هذا إنْ أخذنا اللام في ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ للاستغراق يكون القصر باعتبار الأفراد فقط، أما عدمُ تحققٌ ذلك الجنس في غيره تعالى فليس من مدلوله: نعم إذا ثبت جميع أفراده لله تعالى وانتفى عن غيره لزم انحصارُ جنس الحمد فيه، لكن لا لأنه مدلولُهُ، بل لانقطاع مادةِ تحققُّهِ وانحصارِها فيه، بخلاف ما إذا حملناه على الجنس كان المعنى إثبات هذا الجنس لله تعالى، ونفيه عن غيره ابتداءً، فالمعنى على الأول: أن بعض أفراد الحمد ليس لغيره تعالى، وعلى الثاني: أن جنس الحمد ليس لغيره تعالى، وإذا انتفى الجنس عنه لزم انتفاء جميع أفراده أيضاً، فإنه لو تحقَّق في غيره فردٌ من الحمد لم يثبت انحصار الجنس فيه تعالى، لأنه يكفي لتحقق الجنس فردٌ مّا، وإذا تحقق فردٌ فقد تحقق الجنس في ضمنه، فليس هذا من نزعة الاعتزال بل لاطلاعه على حقيقة الحال، ومن نازعه فيه فقد غَفَلَ عن المآل.

والحاصل: أن النفي والإثبات يُستوفَى كلٌّ منهما من حَاق اللفظ في لام الجنس، ويكون إثبات الجنس وانتفاؤه من مدلوله بخلافه في لام الاستغراق، فإنه لا يَمَسّ بنفي جنس آخر، وإنما يلزم من جهة خصوص المحلِّ والمقام، والله تعالى أعلم.

تقسيم العوالم

العوالم عند الصوفية على أنحاء:

عالم الأجساد العنصريَّة: وهي التي فيها المادة والمِقْدَار.

وعالم المِثَال: وهي التي لا مادةَ فيها مع بقاء الكَمّ والمِقْدَار، كالشَّبَح المرئي في المرآة، وعالم الأرواح: وهي التي لا مادة فيها ولا كَمَّ ولا مِقْدَار، وقد صَرَّحوا أنَّ عالم المِثَال لتجرُّده عن المادَّة أقوى من عالم الأجساد، وليس كما زعمه بعض الجهلاء أنه من التخيلات الصِّرْفَة. وقالوا: إن زيداً في آن واحد موجودٌ في مواطنَ ثلاثة: عالم الأجساد، والمِثَال، والأرواح بدون تفاوت ولا تغيُّر.

أما عند علماء الشرع، فليس هناك إلا عالمان، عالم الأرواح، وعالم الأجساد، وقد يَخْطُر بالبال أنَّ ما سماه الصوفية عالم المِثَال هو الذي سماه أهل الشرع عالم الأرواح، لأنهم عَدُّوا الملائكة والجِنَّ والنفوسَ من عالم المثال، وهي بعينها معدودةٌ عند علماء الشرع في عالم الأرواح، فلم يَبْقَ فرقٌ إلا في التسمية أما ما سماه الصوفية الأرواح المجرَّدة فلم يَبْحَث عنها العلماء.

والرُّوح عندهم: جسمٌ لطيف مُشَاكِلٌ للبدن ساريةٌ فيه، تنفخ وتنزع، يَدُه كالكُمِّ لها، وهكذا، حتى إنك لو رأيتَها ما ميَّزتَ بينها وبين زيد بعينه. فإذن ليست هي مجرَّدةً كما رامه الصوفية. ولا أدري أحداً من علمائنا ذهب إلى تَشَكُّل الأرواح الإنسانية غير الشيخ الأكبر، فإنه صَرَّح أن الأرواح تتمكن أن تتحول إلى أشكال مختلفة، نعم الملائكة تقدر على ذلك عند علمائنا أيضاً. ثم إن عالم المثال ليس اسماً للحَيِّز كما يُتَوَهَّم بل هو اسم لنوع من الموجودات، فما كان من عالم المثال ربما يُوجد في هذا العالم بعينه، كالملائكة فإنهم من عالم المثال عندهم، ومع ذلك تتعاقب في هذ العالم بُكْرَةً وأصيلاً.

واعلم أن الاحتياج إلى الزمان والمكان إنما يَحْدُث من تِلقاء المادة، فالشيء كلما كان منغمساً في شوائب المادة كان أحوجَ إلى الزمان والمكان، وكلّما كان أبعدَ عنها كان أغنى عن الزمان والمكان، ولما كان الواجبُ الحقُّ في أقصى مراتب البُعْدِ من المادة كان أغنى عنهما، وليس عند ربِّك صباحٌ ولا مساء. ونِعْمَ ما قال الشيخ المُجَدِّد السرهندي رحمه الله تعالى: إن الله سبحانه خالقٌ للزمان والمكان بأسرهما، فكيف يكون محتاجاً إليهما؟ والملائكةُ وإن لم تكن مجردةً على اصطلاح المعقول، لكنهم لما كانوا فوقَ عالم الأجساد خفَّ احتياجُهُمْ إلى المكان بالنسبة إلى الماديات. فالبحث في كيفية نزولهم وإيابهم وذهابهم ليس في موضعه، وإذ الشريعة قد تواترت بنزولهم على الأرض من غير تخييل ولا تشبيه، وكونهم مبصَرين من غير تلبيس ولا تخليط، فهو إذن من ضروريات الدين، يَكْفُر جاحدها، ونعوذ بالله أن نَقْفُو ما ليس لنا به علم ونكون من الجاهلين.

هل الإِجْمَالُ يكون باعتبار المراد أيضاً؟

واعلم أن الإجمال في عامة كتب الأصول إنما يتأَتّىٰ من جهة غرابة اللفظ أو ازدحام المعاني لا غير، وقد سبق من قلم بعض المحشيين أنه قد يكون باعتبار مراد المتكلم أيضاً، وإن لم يكن فيه بحسَب اللغة إجمال. قلت: ولم أجده في «التحرير»، نعم يترشَّح بعضه من ذيول الكلام، كما حَرَّر بعضُ الأصوليين في بحث تعديل الأركان أن قوله تعالى: ﴿ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾ [الحج: ٧٧] محمولٌ على مفهومه اللغوي عند الطَّرَفَيْن رحمهما الله تعالى.

فالمأمور به هو القدر الذي يَصِحُّ به إطلاقُ اسم الركوع والسجود عليه لغةً، وهو الفرض، وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى محمولٌ على مفهومه الشرعي، وهو الذي اعتبره الشرع مع التعديل والطُّمأنينة، فيكون التعديل فرضاً، ويترشَّحُ منه أن قوله تعالى: ﴿ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾

مجملٌ باعتبار المراد عند أبي يوسف رحمه الله تعالى، وألْتَحَقَ الحديثُ بياناً له، ولعل هذا هو النزاع بين صاحب «الهداية» والشيخ ابن الهُمَام، حيث ادعى صاحب «الهداية» أنَّ آية المَسْحِ مجملةٌ وحديثَ المغيرة لحق بياناً له، ورَدَّ عليه الشيخ ابن الهُمَام.

قلتُ: يمكن أن يكون صاحب «الهداية» أراد من الإجمالِ هذا النوعَ، ولا ريب أنها مجملة بهذا المعنى، لأنه لا يُدْرَى أنه أُريد منه الكلُّ أو البعضُ، وعلى الثاني أي بعض منه؛ والشيخ ابن الهُمَام يُنْكِره، فالاختلاف بينهما يُبْنَى على اختلاف النَّظَرين، وبالجملة لم أجِد الإِجْمال باعتبار المراد عن أحد من رجال هذا الفن.

كلماتٌ من الجامع لا بُدَّ من إلقائها على الرفقاء السائرين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

اللهم لك الحمد حمداً دائماً مع خلودك، ولك الحمد حمداً لا مُنْتَهَى له دون عِلمك. ولك الحمد حمداً لا يريد قائله إلا رضاك. ولك الحمدُ حمداً مليّاً عند كل طَرْفَة عَينٍ وتنفُّسِ نَفَسٍ. اللهم اجعل صلواتِك ورحمتك وبركاتِك على سيدِ المرسلين، وإمام المتقين، وخاتم النبيين، محمدٍ عبدِك ورسولِك، إمامِ الخير، وقائدِ الخيرِ، ورسول الرحمة. اللهم ابعثه مقاماً محموداً يَغْبِطُهُ فيه الأولون والآخرونَ. اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد. اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم إنك حميد مجيد، وعلى سائر أصحابه الحاملين لسننه وآدابه.

مِنَ البِيضِ الوُجُوهِ نُجومُ هُدَىً ... لو أنَّك تَسْتَضِيءُ بهم أضاؤُوا
هُمُ حَلُّوا من الشَّرَفِ المُعَلَّىٰ ... ومِنْ حَسَبِ العَشِيرَةِ حيث شاؤُوا

اللهم انفعني بما علمتني وعلمني ما ينفعني وزدني علماً. الحمد لله على كل حال، وأعوذ بالله من حال أهل النار. اللهم الطف بي في تيسير كل عسير، فإن تيسيرَ كلِّ عسيرٍ عليك يسير، وأسألك اليُسْرَ والمعافَاةَ في الدنيا والآخرة.

أما بعد، فإنّ فنَّ الحديث لم يزل يَخْدُمه العلماء قديماً وحديثاً. ويَسْعَون إليه في كل عصر سعياً حثيثاً، حتى دَبَّ إلى الناس داءُ الأُمم السالفة، فَقَلَّت رغبتهم بكتاب ربهم، وسنة رسولهم ﷺ. وجلت بفنون لا تعنيهم كالمنطق والفلسفة، فَتَهَوَّكوا فيها، ونَسُوا حظاً مما ذُكِّرُوا به، حتى لم يَبْقَ من العلماء إلا كالرُّقْمَة البيضاء في جلد الثور الأسود، فكَسَدَ القول الفصل، وَنَفَقَ الزُّور والجهل. ذهب ماء الإسلام ورُوَاؤه، وعادت لياليه الضاحية مظلمة. وأيامه المستنيرة مُكَدَّرة. وما ذلك إلا لشؤمهم وشؤم ما عندهم من الجهل الذي حسبوه علماً. فإنا لله وإنا إليه راجعون.

ثم إن هذا مِنْ وَعْدِ الله على لسان نبيه ﷺ أنه سيبعث على رأس كل مائة سنة مَنْ يُجَدِّد دينَه، فأنجز وعده، وأنشأ رجالاً اصطفاهم وهداهم إلى صراط مستقيم، كالشاه وليّ الله في الهند وأنجاله الذين زَهَتِ الأمة الإسلامية بنبوغهم على وجه الأرض، فقاموا لإحياء السنة ونُصرة الدِّين، وحَمَوْا بيضَة الإسلام، وَنَفَوْا عنه زيغ الزائغين وانتحال المنتحلين، ونشروا علوم الحديث والتفسير حتى حَمِيَ وَطِيسُ العِلم، فدار وسار، جعل الناس يضربون إليهم بالأكباد، ويَصْدُرون عنهم بأوقار من العلم، فمضى الحال على ذلك إلى ما شاء الله أن يمضي، ثم خلت

تلك الأمة أيضاً وتركت الناس في ظُلَمٍ دهماء، وفِتَنٍ عمياء، يخبِطون فيها خَبْطَ عشواء، فَأَيْتَمَ الدين، وأجدبت الأرض مرة أخرى.

فبينما هم كانوا هائمين في المَهَامِهِ والمَوَامي، إذ أدركتهم الرحمة الإلهية، فأحدثت من ناحية كشمير سحابةً عرضت، فتهطَّلت حتى تضاحكت الرياض، واصطفقت الحياض، اهتز به كل قطعة غبراء، وشكر له كل فصيح وعجماء، أعني بها إمام العصر، رحيب الباع في الفنون بأسرها، الشيخ محمد أنور قُدِّس سِرُّه العزيز، آية من آيات الله بلا فِرْيَة، ورحمة إلى أهل الأرض بلا مِرْيَة.

وإنَّ قميصاً خِيطَ من نَسْجِ تِسْعَةٍ وعشرينَ حَرْفاً عن مَعَالِيهِ قَاصِرُ

لو نظرتَ إليه لنظرتَ إلى رجل يُضَاهي الذهبيَّ رحمه الله تعالى في حفظه، ويُمَاثِل ابنَ حجر في إتقانه وضبطه، ويُسَاجِل ابنَ دقيقِ العيدِ في عدله ودِقَّةِ نظره، ويُشَابِه البُحْتُرِيَّ في شِعْرِه، ويُحَاكي سَحْبَان في بيانه وسِحْرِه. بلى وليس ذلك ببعيد من صنع الله عز وجل.

وليس على اللَّهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أن يَجْمَعَ العَالَمَ في واحد

فدعى الناسَ إلى كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ دعوةً فتحت آذاناً صُمًّا، وأعْيُناً عمياً، وقلوباً غُلفاً، فأفاض بحورَ العلم، وقعد لدرس الحديث مقعد صِدْقٍ، فجعل الناسُ يهجُمون عليه من كل صوب، وأخذوا عنه العلم بين مُقِلٍّ ومُكْثِرٍ، وإنَّ كلَّ ذلك لـمَّا كان في بطون الأوراق، منتشراً عند الطلبة في الآفاق، كأنه على جُرُفٍ هارٍ كاد أن ينهار، مَسَّتِ الحاجةُ إلى جمعه في صورة الكتاب، وأين الكتاب من الخِطَاب! لكن جمعه وتهذيبه ثم تعريبه لم يكن رَكْباً ذَلولاً، فبقي الأمر كذلك يُغْزَل ويُنْقَض، يُحَلُّ ويُعْقَد، يُصَاغ ويُكْسَر، إذ قضى الله سبحانه أن يُثْمِر شجرهم، ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢].

فأتاح ليَ القدرُ جمعَه من حيث لا أحتسب، وَلَشَأْني أحقرُ في نفسي من أن أُرْزَقَ على أصح الكتب خدمةً، ولكن قال تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [القصص: ٥]، فخرجت القُرْعة باسمي، والنفوس تستشرف إليه، وذلك من فضل الله عليَّ، أيَ فضل ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣] إلا أني ما كنت أقتحم هذا الأمر الخطير خشيةَ أن أخْرِمَ مراده، فأتقوَّل عليه ما لم يَقُلْهُ، فإني كنت كَبَنَانٍ كفٌّ ليس فيها ساعد، وكان المأمول جزيلاً بين شِدْقَي ضَيْغَم، فكان باعي يقصُر عن نيله، حتى إذا تشرفتُ بالقراءة عليه مرةً بعد مرة، ورأيت أني قد فهمت منه شيئاً أو بعض شيء، شحذتُ غَرار عزمتي مرة أخرى، ولكني وجدتُ أن الأمر صعبٌ عليَّ أصعبُ مما كان، وصَدَق القائل:

فإنْ كنتُ لا تدري فتلكَ مُصيبةٌ وإنْ كنتَ تدري فالمصيبةُ أعظمُ

فلم أزل أُقَدِّم رجلاً وأؤخِّر أخرى، إذ بلغني نَعْيُهُ، فوجدتُ في ظهري اقتصاماً، فَتَمَطَّأْتُ لها. فها أنا ذا قد طار قلبي شعاعاً، وتَثْعَب عيناي دماً، ويلتهب حشاي جَوَىً، ولله دَرُّ القائل:

أشكو الذين أذاقوني مودَّتهم حتَّى إذا أيقظوني بالهوى رَقَدُوا

فلما أفَقْتُ من غشيتي، وفُرِجَتْ عني غُمَّتي، وتحقق لي أن الشيخ لَحِقَ بالأبرار، ورحل

إلى دار القرار، علمتُ أن ما بعد العشية من عِرَار، فتفكَّرت ساعة في أمر أبَرُّهُ به بعده، فما وجدتُ أبرَّ البِرِّ إلا أن أحفظ علومه عن الضياع، وأجمعها للطلبة الجياع. فَطَفِقْتُ أؤلفه في ضوء النهار ولموع الكواكب، وجلبت له كل راجل لي وراكب، فطالما صَعُبَ عليَّ تحصيل مراده ومعناه، وكثيراً ما عصى عليَّ تهذيبه حسب مرماه، لأني كنت أخذتُ ما أخذتُ حين كان الشيخ رحمه الله تعالى يَخُبُّ في مجاله، ويَهْدِر شقاشق ارتجاله، وما كان يُمْهِلنا ريثما نضبط كلامه، فتفاقم الأمر واحتاج إلى حفظ جيد، وتيقُّظ تَامٍّ، ونظر حديد، وقلم سريع، وذِهْن سائل، وفكر بالغ، قلَّما يجمعها الله لأحدٍ.

فكنا إذا أصغينا لكلامه فات عنا الإملاء، وإن أكبينا على الكتابة فات عنا الاستماع، فصرفت جهدي المقدور لئلا أغادر من كلامه صغيراً ولا كبيراً، وأجمعه بأسره نقيراً وقِطْمِيراً، ومع ذلك بقيتْ أشياءُ مهمةٌ لم استطع ضبطها، بل كثيراً ما وقع التصحيف في أسامي العلماء والكتب[1]، حتى وقع التحريف في نقل المذاهب أيضاً، فكانت تلك مراحل، وفوق ذلك أني كنت أجمعها من تقريراتٍ شتى كنت ضبطتها في السموات الماضية، فأشكل عليَّ الالتقاطُ منها، ثم نظمتها كلها في سلك واحدٍ، وقد وقع لي غير مرة أني هَذَّبتُ مقاماً وبسطته على وجه أرتضيه، ثم وجدتُ شيئاً آخر لم يكن لي بُدٌّ من دَرْجِه، فدمجته في أثناء الكلام، فاختلَّت العبارة لا محالة.

ثم التعريف بعد ذلك صار ضِغْثاً على إبَّالة، لأني رجل لم أرتضع من ثَدْيَي الأدب رَضْعَة، ولم أَمَصَّ منها مَصَّة، ويا ليت حظي منه بجرعة فأعلِّل بها نفسي، وأخرج من مَعَرَّة العِيِّ إلى منطق الفصاحة. وكانت نفسي تتوق أن لو كان عندي من أماليه لأحد من فضلاء تلامذته أيضاً، فاستفيد منه فيما فاتني الاستماع، وأنتفع به فيما لم يحصل لي الانتفاع، فحمداً لله عز وجل على ما رزقني من تقريري الفاضلين اللذَين قرءا عليه الصحيح ثلاث مرار، وضبطا عنه ما ضبطا بعد تدرُّب ليلٍ ونهار، أعني بهما الفاضل عبد القدير، والفاضل عبد العزيز، الأستاذين بالجامعة الإسلامية، فلا أَغْمِطُ بِرَّهُماً ما دُمْتُ حياً.

وكانت لي أماني أن أكون جمعته في حياة الشيخ رحمه الله لِيُطَالِعه ويُصْلِحَ ما وقع من الخطأ والنسيان فيه.

وكـم حَـسَـرَات فـي بـطـونِ الـمـقـابـر

فإذا الشيخ قد اختطفته المنايا، فالرَّزِيَّة قد جَمَعَتِ الرَّزَايا. وإذ ظَلَلْتُ بعد وفاته كإبِلٍ لا خِطَامَ لها ولا زِمَام، مع أنك تعلم أن الإنسان يَزِلّ من قلمه أكثرَ مما يَزِلّ من قدمه، وأنه قد ينسى ويسهو، كما أن الجواد يعدو ويَكْبُو، والسيفَ يَضْرِب فيقطع ويَنْبُو، والزَّند يقدح فيُورِي ويَخْبُو، فكنت أحوجَ إلى من يقودني إذا تعبتُ، ويأخذ بيدي إذا عَثَرْتُ، ويُذَكِّرني إذا نَسِيتُ، ويُسَدِّدني إذا ضللت، فقدَّر شيخاً كان صِنْواً لشيخي رحمه الله تعالى، نَبَعَا من عينٍ واحدة، وارتضعا العلوم من ثدْيٍ واحد، أعني به محقق العصر الشيخَ العلامة شَبِّير أحمد، نظيرَ نفسه

(١) قد بذلنا في تصحيح هذه الأمور جهد المستطاع. (من المصحح البنوري).

ونَسيج وَحْدِه، مَلَكَ درس البخاري بعد وفاة الشيخ رحمه الله تعالى، فأبرز علوماً مُعْجِبَة، وأفكاراً رائقة، ونقولاً مخبية ـ صاحب التصانيف الجليلة[1] والمَلَكَات الباهرة ـ متَّعنا الله بطول بقائه ـ فألححتُ عليه أن يُسَرِّح فيه نظره، فأسعفني بمأمولي، وطالع تقريرَ النِّصف الآخر من الصحيح مستوعباً، ومن النِّصف الأول نحو جزءٍ ومواضع متفرقة أخرى، فشكرتُ الله ورأيت أن جهادي قد حاز مغنماً، وقَدَحِي الفَذُّ قد صار توأماً، ولَعَمري كان ذلك ثُلْمَةً فسدَّها، والحمد لله على أنه استحسن هذا المجموع، ودعا لي بالبركة والقَبول.

ثم ها أنا أنادي أن مَثَلي فيه كَمَثَلِ ابن سبيلٍ يقطع الطريق وما في مِزْوَدِهِ كَفُّ سويق، غير أني لما ٱبْتُلِيتُ به لم آلُ جَهداً في تحريره، وكابدتُ فيه بما يعلمه الله، وبعدُ فلم أخلُص فيه من السهو والأغلاط بالأنواع كلها.

وما أُبرِّىءُ نفسي إنني بَشَرٌ ... أسهو وأُخطِىءُ ما لم يَحْمِني قَدَر

وجُلُّ ذلك لأني قد فَرَغْتُ من تسويده في نحو سنتين بفضل الله وكرمه، مع ما بي من شواغل المدرسة، ودوائر تدور على الإنسان، فإنه خُلِقَ وبجنبه تسع وتسعون منيَّة، فلم أنتهز فرصة لتحريره كما أريد، وسمَّيته:

فيض الباري على صحيح البخاري

وقد علَّقْتُ عليه حاشية سمّيتها «البدر الساري إلى فيض الباري»، وكنت أرجو قبل الخوض فيه أن يكون ذُخراً لي في غدي، فلما اقتضيت حُلْوَهُ ومُرَّه، وبلوتُ عواقبه وأعباءه، عرفتُ أنَّ نفسي ضعيفة لا تُطيق حملها، وحينئذٍ رضيت أن أَخْرُج منه رأساً برأس.

على أنني راضٍ بأنْ أحمِلَ الهَوَى ... وَأَخْلُصَ منه لا عَلَيَّ ولا لِيَا

نعم، ولو استقبلتُ من أمري ما استدبرتُ ما تقدَّمت إلى هذا الأمر الخطير، ولكن جفَّ القلم بما هو كائن، فالآن ألتمس من العلماء أن يُخبروني بما اطلعوا عليه من العثرات والزلَّات ويدعو لي بظهر الغيب، وبَيَّضَ الله وجوهاً دعوا لي وستروا العيب.

اللهم هذه بِضَاعَةٌ مُزْجَاة، أتيتك بها راجياً عفوك، طَامِعَاً في رحمتك، فتقبلها بقبولٍ حسن، وانفع بها الناس وإياي، واجعله خالصاً لوجهك الكريم لا يشوبه رياء ولا سُمعة، واجعله لي ذُخراً في يوم الحساب بفضلك وكرمك برحمتك يا أرحم الراحمين، وما ذلك على الله بعزيز.

وذلك في ذاتِ الإلهِ وإنْ يَشَأْ ... يُبَارِك على أوصالِ شِلْوٍ مُمَزَّعِ

---

(١) ومن أبدع تصانيفه «الفوائد على القرآن» نَمَّقها باللغة الهندية قد تداولها الأكُف حتى طبعت في بُرهة قليلة ثلاث مرار، وطارت إلى الآفاق. ومنه شرحه على مسلم وهو أعز شرح برز على وجه الأرض، دقَّتْ مبانيه، وجَمَّت معانيه، فهو نفسه ثناؤه، قد أكبَّ عليه العلماء في ديار الهند، وطُبِع منه إلى كتاب الطلاق في ثلاث مجلدت ضخام، ونحن ندعو الله أن نرى باقيه في أعجل مدة.

فيض الباري

واعلم أنه عِدَّة أسباق بين غنيمة وفيء، ألقاها الشيخ علينا شيئاً بعد شيء، لم يَقْصِد بها الاستيعاب بما قيل في الباب، ولكن مداخل بحث هي شُعُوف وذكرى لأُولي الألباب، يرتاح بها كل من كان سئم من القيل والقال، ومَدَّ العُنُق إلى من يُخَلِّصه من الداء العُضَال، ثم كان فَطِنَاً لَقِنَاً رُزِق ذوقاً صحيحاً من الله المتعال، ويشمئز منها مَنْ عَضَّ بالقواعد، واكتفى بالزوائد عن الفرائد، لا له فقه في النفس ودراية، ولا رويَّة ورواية، أو من اعتزى إلى حزب فتعصَّب له ودعا بدعوى الجاهلية، وزعم أن العلم انحصر فيه، فجعل يهزأ بما لا تسمع أُذُناه، فإنه محروم لو بلغ الرزقُ مولاه قفاه.

ثم إنه بَرْضٌ من عِدِّهِ، وقطرةٌ من بحره، احتجرناها ارتواء للعطشان وسلوةً للهيمان، وكل ما حكيناه فيه فهو على لسان الشيخ رحمه الله تعالى، وسلكنا فيه سبيل الاعلام دون الأَغْفَال، فذكرنا أساميَ العلماء والكُتُب في أكثر المواضع. نعم لم نسرد الأحاديث بألفاظها روماً للاختصار، إلا في مواضع دعت الحاجة إليها وكذلك لم نُعَرِّج إلى نقلِ عبارات المصنِّفين برُمَّتها، وإن كان أهم في بعض الملاحظات لأنا قد جرّبنا مراراً أن مرادهم كان محجوباً تحت الأستار، أو لا يتضح إلا بعد نقل الأوراق، وألقاه الشيخ رحمه الله تعالى علينا في جُمَلٍ موجزة كأنها مُخُّ الكلام، فرأيناه عِلْماً، فآثرنا المعاني على الألفاظ، ولم نعتنِ بها ولم نهتمّ، ولا سيما إذا لم يكن الكتاب من النوادر فلا هَمَّ ولا غَمّ، وكذا جربنا في بعضهم أنه يفهم شيئاً من كلامه ولا يريد أنْ يُفْصِح به لمصالح تَسْنَح له، وذلك كثير في الأدباء، فلا يَطلع عليه إلا مجرب، ولا يتنبَّه على أغراضهم إلا متيقِّظ أحاط بطُرُقهم، وسَبَر عاداتهم، ومن يُجَرِّب الأمور يعرف أنَّ أخذ المراد من كلام العلماء لا يسهل في كل أوان.

ثم إنَّ المُحَشِّي إذا فصَّل المقام وقضى عنه وَطَرَه خَفَّتْ علينا مؤنة شرحه، فلم نَعْطِف لِحَلِّه ثانياً.

تنبيه وإيقاظ

ثم إني أعلنتُ لك جهاراً وأسررتُ لك إسراراً، أنه لم يتيسر لي المراجعة إلى الأصول وتصحيح النقول في جملة الفصول، نعم، إذا اعترَتْ لي شُبهة راجعتُ لها، ومَنْ يُطالع تلك الأوراق يعترف أن تصحيح النقول كلها يحتاج إلى فُرَصٍ طويلة، فاعتمدت فيها على ما كنتُ حررتُ حين قراءتي عليه، فإن عَثَرَ أحدٌ على الاختلاف في موضع فلا يرمينَّ به الشيخ، فإنه بريء منه كما برىء الذِّئْبُ من دم ابن يعقوب أو برئت قَائبة من قُوب، وليعذرني فإني قد صدقتك صدق القَطَا أني ما سَلِمْتُ فيه من الخَطَا، لأني كنت أضبطه في الدرس فاحتوى اللوح على خطأ من العقل والقلم، وإذا أتىٰ المرء بما في اللوح لم يُلِمّ، نعم اعتنيتُ بتصحيح نقول الصحاح الست في الجملة، ومهما اطلعت فيه على سورة في الكلام وترفعاً فيه أو ببقبقة في زقزقة، فكلُّه من سوء تعبيري وخبث نفسي، وكنتُ أَوَدّ أن لا تفشيَ سرَّها فأبت إلا أن تترشح بما

فيها، فلا حول ولا قوة إلا بالله.

وليعلم أنه قد دخل في «الفيض» كلامي في كلام الشيخ رحمه الله تعالى في بعض المواضع، وذلك لسقْم المُسَودة، فمتى وجدتَ فيه بين القوسين «قلت» أو «يقول العبد الضعيف» فهو من الحقير، كما وقع في ص (٧٠)، ويمكن أن يَمُرّ عليك مثله فيما يأتي أيضاً فلْيتنَبَّه.

اللهم أعطِ نفسي تقواها وزَكِّها أنت خيرُ من زَكَّاها، أنت وَلِّيها ومولاها، اللهم ألهمني رشدي وأَعِذْنِي من شر نفسي.

البدر الساري

هو تعليق من العبد الحقير، وما كان بي إليه من حاجة، بَيْدَ أنَّ أموراً حملتني عليه، وسأتلو عليك منه ذكراً.

فاعلم أنك قد عرفت من تبحُّر الشيخ رحمه الله تعالى فيما مَرّ، وإن لم تعرفه فستعرفه بعد مطالعة هذه الأمالي إن شاء الله تعالى، فكان الشيخ يأتي بغُرَر النُّقول في درسه، ويطوي كَشْحَه عن ساقطتها ولاقطتها، فاعتنيت في بعض المواضع أن يكون عندك من أصلها شيء، إما لكونها من الكتب النادرة أو لكون الشيخ رحمه الله قد أحال عليها إجمالاً، فأحببت أن تكون عندك تفصيلاً.

ومنها أني اعتمدتُ في «الفيض» على درسه الأخير وجعلته عموداً، فإذا وجدتَ في إملاء الشيخ في السنوات الماضية ما يُخَالِفه وجبَ عليَّ التنبيه عليه، وجُلُّ ذلك لكون المقام ذا الوجوه، فكان يَذكُر أحدَ الوجوه في سنة وآخر في سنةٍ أخرى حسب ما تيسر له المقام والحال، ولا يَعُدُّ ذلك تخالفاً ولا تضاداً.

ومنها أنه قد يكون نشيطَ النفس فيبسط في الكلام ويُبدي عن خبيئات أسراره، وقد يكون منقبضَ النفس، فيكتفي بالإجمال، فإن عَثَرْت على تحقيق المقام في تقريرٍ سابق ولم أجده في درسه الأخير ألحقتُهُ منه في هذا التعليق إفادةً، وإنما لم أهتمَّ بها في جميع المواضع لأني راعيتُ الاختصار مهما أمكن، فإني قد بلوتُ اليوم سآمة الطبائع العامة من الكتب الطويلة، ولذا تجد أني أكثرتُ في الإحالة على درس الترمذي، ومع ذلك قد أومأت إلى بعض المباحث المهمة وإن لم أبسطه كل البسط، لأن ما لا يُدْرَكَ كلُّه لا يُتْرَكُ كله.

ومنها أني ما فهمتُ أشياء من درسه في حياته، إما لِدِقَّتها، أو لإجماله في بيانها، أو لعدم بلوغ صوته إليّ، أو لاختلاطها عليّ، فإذا فهمتُهُ بعد وفاته نظراً إلى ألفاظ المُذَكِّرة ذكرتُهُ في التعليق خشيةَ أن لا يكون مراده وأكون أنا ممن عزاه إليه، ثم إني أخشى على مثله في الفيض أيضاً، لأني أوضحتُ البيان من عند نفسي، وقدّمتُ وأخّرتُ في الترتيب، ونقلتُ كلامَه من موضع إلى موضع، وحذفتُ من موضع، فلا آمَنُ أن أكون غيَّرتُ مرادَه بهذه التصرفات، لأني جرَّبت أن نقل كلام الكبار ينبغي أن يكون على أحرفه، والتصرف فيه يعود مَسخاً أو نسخاً.

فلألفاظهم شوكة، ولتعبيراتهم تأثيرٌ في النفوس، ولعباراتهم احتواء على المعاني اللطيفة

مع جزالة الألفاظ، ومع ذلك يكون فيها رمي على الغرض، فإذا نقله من لا يُدَانِيه في العلم فَيُحَرِّف المعاني، ويُرَكِّك الألفاظ، ويُطَوِّل في العبارات بدون طائل، ويرمي في الليل. وبالجملة تُفْقَدُ منه الروح، إلا أني أُلجِئْتُ إلى التصرف في الترتيب والإيضاح والبيان والتطويل والتكرير تسهيلاً للطلبة، والله على ما نقول وكيل، والمرجو منه أن يعفوَ عني زلاتي، وأرجو من العلماء أن يُغْمضوا عن مزلاتي، فإنّ جَهْدَ المُقِلِّ دموعُهُ.

ومنها إذا رأيت شيئاً يَرِدُ على كلام الشيخ رحمه الله تعالى في الظاهر، وبدا لي جوابه ذكرتُهُ في التعليق، وإن اختلج أمر في صدري ولم يظهر لي جوابه أبديته أيضاً، فإنّ السؤال نصفُ العلم، وأنا أعرف أن الناس على أذواق، فبعضهم لا يذوق ما ذُقته، ولا يَهُمّه ما أهمني أمرُه. نعم وفي ضمن ذلك قد أذكر أشياء استملَحَها نظري، وأموراً نسجها فكري، وما تكلفت لها أصلاً، ولا أردتُ بها إبداء علم أو ادعاء فضلٍ، وأيّ علم في إبداء الشبهات أو إبداع النُّكات، وأينَ هم مني ومن شيخيَ رحمه الله تعالى، وأيمُ الله لو أن أحداً كان استفاد من شيخه، فأنا كُلِّي استفادة من شيخي من القَرْن إلى القدم، وكلُّ ما ذكرتُه فيه إن كان صواباً فهو إما من صريح كلامه أو لازمه، أعزوه إليه أولاً.

ومنها أن عندي نقولاً من مُذَكرته الخاصة له، التي لم يكن يُلْقِي منها شيئاً على الطلبة لكونها تليق بشأن التأليف، فذكرتُ منها شيئاً في بعض المواضع حيثما قُدِّر لي.

ومنها أنه كان عندي بعض أجوبته في الهندية عن الاستفتاءات التي استفتي بها، فعربتها إرفاداً للطلبة لما رأيتها أنفع لهم.

ومنها أن الشيخ رحمه الله تعالى قد كان يبحث في بعض المسائل كأبحاث العلماء المحققين إجمالاً، فأوضحته لئلا يَخْتَلَّ عليك مسلكه، ولا تعزو إليه ما لا يريده، فإن الدرس يجري فيه الكلام من كل باب، وشأن التصنيف يغايره، ثم إذا عَظُمَتْ مَضَرَّة بعض النقول عند القاصرين لم أذكره رأساً، لأن العلماء قد اقتحموا في كل وادٍ فذكروا النقول بكل نحو صحت أم لا، والطريقُ بناءُ المذهب على النقول المُحْكَمة المعتمدة دون الشاذة الفاذة، فإذا رأيتَ أنّ في نقلها دلالةً للزائغين على سبيل الغيّ أمسكتُ عنها، وذلك لأن كل أحد لا يُطيق أن يسمعَ كلَّ كلامٍ، وطبائعُ الناس اليومَ أرغبُ في الإغراب.

فإياك وأن تخرجَ عن أقوال الأئمة، أو تسلك مسلك عدم الاعتماد عليهم والقَدْح فيهم، فإنهم إن صاروا مطعونين فمن ذا الذي نعتبر به مِن بعدهم! فإن الدين لم يصل إلينا إلا من قِبلَهم. ونرى طوائف من العلماء مشغوفين بالكلام في المتقدمين وتَتَبُّع مَثَالبهم، ويُسَمُّونَه عدَم التعصُّب، ذلك مبلغهم من العلم، ولو سلّمنا بعض ما يُشِيعون عنهم فماذا كان؟ فإنما المعصوم من عصمه الله، وهذا الذي قد نبأنا به رسول الله ﷺ أن من أمارات الساعة أن يَلْعَنَ آخرُ هذه الأمةِ أوَّلَها، فقد رأيناها بأعيننا وصدق الله ورسولُهُ، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

هُدَاةُ الذِينَ قد ضَلُّوا وقد بانَتْ خسارتُهم
وباعوا الدِّينَ بالدُّنيا فما رَبِحَتْ تِجَارَتُهُم

ومنها أني قد صَدَعْتُ فيما مَرَّ أنه لم يتيسر لي الرجوع إلى الأصول في جملة الفصول، فإذا راجعت في بعض المواضع ثم لم أجده نبهتُ عليه في التعليق لا محالة، ليراجع إليه المراجع في فرصة ما، أما أنا فلم أجد فرصةً للمراجعة حقاً، وحكمتُ ما حكمت على طريق من يقول:

لَا يَأْلَفُ الدِّرهمُ المضروبُ صُرَّتَنا لكنْ يَمُرّ عليها وهو مُنْطَلِقٌ

فلا عبرة به.

ومنها أنه كان عندي تقاريرُ من بعض المشايخ كشيخ الهند رحمهم الله، فإذا ذُقْتُ من كلامه شيئاً لم أملك نفسي إلا أن أذكره، فذكرته في بعض المواضع في التعليق، فهذه ونحوُها ودونها وفوقها أمورٌ حملتني على هذا التعليق، فإن شئتَ فاعذرني، وإن شئت فلُمنِي.

كشف بعض الرموز مع بعض تنبيهات لا بد من ذكرها

ومما يجب أن يُعلم أني مهما أقول «قال الحافظ» فهو ابن حجر، و «الفتح» هو شرحه الشهير، وكلما أذكر قال الشيخ في العيني، أو قال الشيخ في «الفتح»، فهو في الأول الحافظ بدر الدين العيني رحمه الله، وفي الثاني الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله، والكتابان هما كتاباهما. ومهما أسكتُ عن ذكر الكتاب فليُعيَّن من القرائن الظاهرة عند المشتغلين، وإذا قلت بعد نقل عبارة: انتهى، فهو على اللفظ، وإذا قلت: بالمعنى، فهو على خلاف ذلك، وذلك كثيرٌ، وقليلاً ما أسكت عنه فذلك مما ينقسم إليها.

وليعلم أني لم أذكر كلام البخاري بتمامه، ولا أخذتُ متنَ الحديث بجُمَّتِه، ولكن اكتفيتُ بصدره رَوْماً للاختصار، فعليك أن تَرْجع أولاً إلى الكلام بتمامه وإلى الحديث بأسره، فإن المَرَام لا يَحْصُل دونه، وهذا مهم جداً لا ينبغي التكاسل فيه أو التغافل عنه.

وجملة ما نقلتُ فيه من كلام الحافظ فضل الله التُّورِبِشْتِيّ الحنفي، فهو من «التعليق الصبيح»، الشرح «لمشكاة المصابيح»، لصديقنا المحترم الورع التقيّ الفاضل مولانا محمد إدريس الكاندهلوي، زادت معاليه، وهو أعزّ الشروح وأنفعها للطلبة، ومع ذلك أخصرها وأيسرها، وأجمعها للنقول، وألطفها لإبراز لطائف المحدثين، وكِفَاتُ الشريعة. طُبع بالشام من خير مدائن الأرض، والصديق المذكور من فضلاء تلامذة حضرة الشيخ رحمه الله تعالى، صاحب تأليفات منها حاشيته على «مقامات الحريري»، ورسائل في علم الكلام.

ونقلتُ في مواضع من «شرح المنظومة»، وهو شرح نفيس جداً على منظومة الشيخ أحمد بن محمد المقدسي الأنصاري الشهير بالقُشَاشي، وقد أدهشني تبحر الشارح وطول باعه في العلوم، والأسف أني، أقف على اسمه لأجل ضياع أوراق من أول الكتاب، إلا أنه يُعْلم

من الشرح أن الشارح من تلامذة الناظم شرحها في حياة الناظم[١].

هذه عدة أبياتٍ أَنْشَدَهَا مَنْ لا يُحْسِن الإنشاد على حضرات الأفاضل الذين اجتمعوا عند تمام هذا التأليف في وليمة.

تَوَالَتْ لك النَّعْماءُ إني أُشِيعها ... لك الحمدُ والخيراتُ دوماً نَصِيعُها
لك الحمدُ أضعافاً على ما هديتني ... لشرح البُخاري للمعاني نَجِيعُها
وكم نعمةٍ أنعمتَ راقَتْ فأعجبتْ ... وتلك لَعَمْرِي في الجميع بَدِيعُها
تَتَابَعَ آلاءُ الإلٰهِ فأوجبتْ ... ثناءً يوازيها ومَنْ يَسْتَطِيعُها
«صحيح البخاري» في الصِّحَاح مُسَلَّمٌ ... وأفضلُ من بين الصِّحاح رَفِيعُها
وكم من شروحٍ أُلِّفَتْ في علومِهِ ... وكشفِ مَبَانِيه فهذا تَبِيعُها
صحائف علمٍ أو بطاقاتُ حكمةٍ ... وطاقاتُ أزهارٍ زَهاهَا رَبِيعُها
و«إرشادُ سارٍ» «عُمدةٌ» «فتح باريءٍ» ... «مصابيحُ» «مشكاةٌ» فطاب طلوعها
إذا ما شُعاع الشمس عَزَّ فإنها ... كواكبُ دُرّى كفاك لُمُوعُها
فيا ربِّ هٰذي أسطرٌ قد سَطَّرتُهَا ... وأنت الذي بعد القَبولُ تُذيعها
إذا ما أتحتَ الجمعَ والطبعَ كلَّه ... إذن سوف تُبقيها فكيف تُضِيعُها
ويا ربِّ أدركني بلطفٍ يَعُمُّني ... ذنوبي وإسرافي فإني صَرِيعُها
عُتُوٌّ وطغيانٌ فسادٌ وشقوةٌ ... وأصنافُ أوزارٍ عليَّ جميعُها
فإن تَعْتَبِر أمري فأمري مفرط ... وأن تغتفر ذنبي فإني وَلُوعُها
وقَدْرُ أحاديث الرسول تربني ... وتُرْضِعُني دهراً وإني رَضِيعها
أكون لها خيرَ الرَّضِيع لأمِّهِ ... بإخلاص قلبٍ لا أزالُ أُطِيعُها
وعُلَّ ضريح الشيخ عَلًّا فإنه ... هو العينُ فوَّاراً وإني بَضِيعُها
وباريءُ قوسِ العلم صاحبُ بيته ... ومَنْ قد بدا للمُبْدِعَات بَدِيعُها
تَدُرُّ غوادي جوده فتزينت ... رياضُ علومٍ جَدْبُها ومَرِيعُها
تجلَّى ضياءُ العلم منه فنوَّرَتْ ... دياجرَ جهلٍ اسْبَطَرَّ فُرُوعُها
نَوَالٌ وإدراكُ الضعيفِ ورقَّةٌ ... وسائرُ أوصافِ الكِرَام صَنِيعُها
وبارِكْ لقاريها وعلِّمه حكمةً ... وأجْزِل ثواباً للأُنَاس تُشِيعُها
وأكْرِمْ مقاماً مَنْ يَنْظُم أمرَها ... ومَنْ جاء يَشْرِيها كذا مَنْ يبيعُها

---

(١) قال البَنُوري: الشيخ أحمد القُشَاشي ترجمته مذكورة في «الأُمم» ص ١٢٥، (طبع حيدر آباد)، توفي سنة ١٠٧١هـ، شرح المنظومة للشيخ إبراهيم بن الحسن الكوراني الشافعي، نزيل المدينة المنورة، من أصحاب القُشَاشي، توفي سنة ١١٠١ ـ هـ، ويسمى هذا الشرح «قصد السبيل بتوحيد العلي الوكيل»، وهو في مجلد ضخم موجود في دار الكتب المصرية من كتب التوحيد تحت رقم (١٣٤).

أيا نُخبَةَ الأعلامِ عوجوا بدعوة فيَنْمَع منكم للحقير سميعُها
وصلُّوا على خير الأنام محمدٍ غياثِ البرايا للحساب شفيعها

وهذه صورة الإجازة التي كتبها لي إمام العصر الشيخ السيد محمد أنور شاه، جعل الله الجنة مثواه، ألحقتها تيمّناً وتبرّكاً، وأدعو الله تعالى أن يَصْدُقَ فيّ ظنُه، ويُبَارِكَ لي في يومي وغدي[1].

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جل ذكره، وتعالت صفاته ونُعُوتُه، وعَزَّت أسماؤه، وتواترتْ وتَسَلْسَلَتْ آلاؤه ونعَماؤه، وحَدَّثَتْ بربوبيته أرضُه وسماؤه، إنَّ في السماء لغيراً، وإن في الأرض لِعَبَراً، فالعظمة إزاره والكبرياء رداؤه، واتصلت مِنَنُهُ، وصحَّ إحسانه، وَوَضَح بُرهانه كمشكاة في مصباح، بهر نوره وضياؤه، فالكلُّ عبارةٌ وأنت المعنى، يا من تبارك وتقدَّسَتْ عَلياؤه وَلأْلَاؤُه، هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم، والكلّ حوادث أعراض، وهو السَّنَدُ الله الصَّمَد، وما عداه فهي شواهده وأنباؤه. والصلاة والسلام على خير خلقه وخيرته، خاتم الأنبياء والرسل، المبعوثِ إلى خير الأمم بالطريق الأمم، وأكمل الشرائع وأوسط السبل، وانقطعت بوجوده النبوة والرسالة، وكان بقي من قَصْر النُّبُوَّة موضع لَبِنة، فكأنها وقد تَمَّ البناء وكَمُل، فهو دعاء أبيه إبراهيم، وبُشْرَى عيسى، وهو أولُ الفِكْرِ وآخرُ العمل، وعلى آله وأصحابه الشاهدين لأحكامه وأيامه، والمتابعين لسُنَنِه وسَنَنِه، وهَدْيِهِ وهداه، لا يعدل بهم من عَدَل، والتابعين لهم بإحسان وتبعهم، ومَن اقتدى بهم إلى يوم الدين، وإلى آخر الأجل آمين. ثم آمين.

أما بعد، فإن علم الحديث مرفوعٌ أعلامه، وصحيحٌ آثاره، وطَيِّب أخباره، ومستفيضٌ بركاته وأنواره.

حديثُهُ وحديثٌ عنه يُعجبني هذا إذا غاب أو هذا إذا حَضَرا
كلاهما حَسَنٌ عندي أُسَرُّ بِهِ لكنَّ أحلاهما ما وافق النَّظَرَا

وهو أساس الدِّين وأُسُّه، وعليه طرده وعكسه، و «مَن يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خيراً يُفَقِّهُهُ في الدِّين»، وإن أخانا في الله الذكي الزكي الأحوذي، المُكَرَّم المفخَّم المولوي، بدر العالَم ابن الحاج الناسك تهورعلي قد اشتغل عليّ «بجامع الترمذي» و «الجامع الصحيح» للإمام الهُمَام البخاري، رفع الله درجاتهما في أعلى عليين، وقرأهما وسمع مني ثلاث مرات في نحو ثلاث سنين، وعلّق عني أشياء، وذاكر معي وراجع، حتى أحسبه ـ والله حسيبه ـ أنه قد فهم علوم المحدِّثين من تَتَبُّعِ الطُرق، وفنِّ الاعتبار والمتابعات والشواهد ومذاهب الأئمة، وفَحْصِ غرض الشارع،

---

(١) والعبد قد لازمه بعد ذلك مُدَّةً مديدة، لا أراها أقلَّ من سبع سنين، فتلك عشرة كاملة، ولو أن أحداً فاز بتلك المدة لملأ صدره علماً وحكمة، لكني كنت كالقِيعان لا تجمع ماء ولا تُنبِت كَلأً، فهل من حر ليسامحني على أقذائي ويجاملني بدعوة صالحة، وأجره على الله.

وجَمْعِ المتغاير وغير ذلك. والآن لما استجاز مني أجزته، إبقاءً للإسناد، عن شيخي ومولاي مُسْنِدِ الوقت، مولانا محمود حسن الدُّيُوبَنْدِي، عن شيخه الإمام مولانا محمد قاسم النَّانُوتَوِي، عن شيخه العارف مولانا الشاه عبد الغني الدِّهْلَوِي، ثم المدني، بإسناده المُثْبَت في «اليانع الجني» لهذين الكتابين وللكتب الأُخَر.

وأولـئـك آبـائـي فـجـئـنـي بِـمِـثْـلِـهِـمْ

هذا، وقد أجازني السيد حسين جِسْر الطرابُلُسي الشامي، صاحب «الرسالة الحميدية» عام ثلاث وعشرين من المائة الحاضرة، عن والده، عن الشيخ محمد أمين، الشهير بابن عابدين، صاحب «ردّ المحتار» بإسناده المُثْبَت في ثَبَتِهِ، وعن السيد أحمد الطَّحْطَاوي، محشي «الدُّر» أيضاً.

وأُوصِيهِ وإياي بالاشتغال بكُتُبِ الحديث، وذِكر الآخرة، وتقوى الله، والتزام السُّنَّة، وحسن العمل، والله الموفِّق لنا وله.

الأحقر الأفقر محمد أنور شاه الكَشْمِيري ابن مولانا مُعَظَّم شاه.

سنة ١٣٤٢هـ ٦ من ذي الحجة.

* * *

كلمة لمحقِّق العصر الأستاذ المُحَدِّث الشيخ شَبِّير أحمد العُثْمَانِي

صاحب «فتحُ الْمُلْهِم على صحيح مسلم» وشيخ الحديث بالجامعة الإسلامية بدابهيل سُورَتْ الهند في التقريظ على «فيض الباري».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

حامداً ومُصَلِّياً ومسلِّمَاً. قال الشيخ تاج الدِّين السُّبْكي في حق القَفَّال المروزي:

كان إماماً كبيراً، وبحراً عميقاً، غوّاصاً على المعاني الدقيقة، نقيَّ القريحة، ثاقبَ الفهم، عظيمَ المَحَلّ، كبيرَ الشأن، دقيقَ النظر، عديمَ النَّظِير في زمانه. اهـ.

وحكى قول ابن السَّمْعَاني فيه: كان وحيدَ زمانه فقهاً وحفظاً وورعاً. اهـ.

هذه كلمات كنتُ رأيتها في حق ذاك الإمام، وصادفتها تصدُق في نابغة الهند الشهير وعالمها، بحر العلوم مولانا السيد محمد أنور شاه الكشميري ثم الدُّيُوبَنْدِي رحمه الله، سواء بسواء، من غير شطط وإطراء، فكان إماماً كبيراً، ، وبحراً عميقاً، غوّاصاً على المعاني الدقيقة إلى آخر ما قال. لم أكن في عِدَاد أصحابه وتلامذته، غير أني وُفِّقْتُ للاستفادة من صحبته ومجالسه ومذاكراته في المشكلات والغوامض برهة غير قصيرة. ومن طالع كتابي «فتح الملهم على شرح صحيح مسلم» تبيَّن له ذلك.

فمثل هذه الشخصية البارزة العظيمة القدر أغنىٰ عن التعريف بحاله. كيف وقد أصبح هو سبباً للتعريف بحال من يُعْتَزَىٰ إليه، درساً واستفادة من علماء الهند.

إن العلوم العالية الغزيرة التي كان يسمح بها فضيلته في دروسه وأماليه ظلت تذاع وتنشر، وتُقَدَّمُ للقوم بخدمة أصحابه ومستفيديه ناصعة المطالب واضحةَ البيان في نضرة وبهاء فللّه الحمد على ذلك. فكان كما قال القاضي أبو الطيب الطَّبَرِي:

نَوَالُكَ لِلْوَرَىٰ غَيْثٌ هَطُولُ ... وَجَاهُكَ مِنهُمُ ظِلٌّ ظَلِيلُ
عَمَمْتَ الكُلَّ بالنَّعْمَا فأضحَوْا ... يَؤُمُّكَ منهمُ جيلٌ فَجِيلُ
وسَارَ بِعِلْمِكَ الرُّكْبَانُ حتى ... لَهُ فِي كلِّ نَاحِيَةٍ نُزولُ

كنا نتأسف على أن الدُّرَرَ المنثورة في مؤلفاته، ومذكراته بقيت مبعثرة، ووافاه الأجل قبل أن يَنْظُمَهَا في سلك تأليفٍ جامع بيده الشريفة. لكنَّ المشيئة الأزلية أرادت أن يكون لأصحابه

وخواصٌ تلامذته حظٌّ من خدمة مآثره العلمية، وتجديد آثارها فأصحابه الذين يَسْعَون في نشر علومه بُشْرى لهم وأيّ سعادة. وأوشك أن يَشْملَهم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ [الطور: ٢١]، على ما فسرها الشاه عبد القادر الدِّهْلِوي، ترجمان القرآن في الهند.

ومن هؤلاء مكرَّمُنا العزيز مولانا بدر عَالَم المِيرتَهي، المدرِّس بالجامعة الإسلامية بدابهيل سُورَتْ ـ بارك الله في عمره وعلمه وعمله ـ حيث قدَّم لأهل العلم علومَ الشيخ التي كان يسمح بها في دراسة «صحيح البخاري»، بعد ما كابد في جمعها العَنَاء أعواماً، ورتَّبها بتحقيقٍ وتدقيق، واختيار طريقة وُسطى بين التطويل والاختصار، بما تَقَرُّ به عيون أهل العلم، نَعَم هو كاسمه فيضُ باريءٍ على الجامع، حيث أنجز اللَّهُ بيده مثل هذه الخدمة المهمة، لم تتفق لي مطالعة الكتاب كلِّه إلا أن القدر الذي يتعلق بالشطر الثاني من الصحيح، ومبادىء تتعلق بأوائله، طالعتها، فنظراً إلى البصيرة التي حصلت لي على مشكلاته في تدريسه بِضْعَ سنين، يمكن أن أقول: إن كلَّ موضع كما يحتاج إلى الشرح والإيضاح يوجد هناك. وإن بقي موضع يحتاج إلى البيان، فيكون في موضع آخر ما يَجْبُره بما يكفي.

ومَثَلُ الشيخ رحمه الله تعالى كَمَثَلِ بحرٍ قد يُرَى وَجْهُهُ ساكناً إلا أنَّ دَرَكَه الزَّاخر يموج بعضه في بعض دائماً. فربما كَانَ يَصْدع بكلمات موجزة، ونرى أن بحراً للحقائق والمطالب تزخر تحتها، فلم يكن من السهل للجامع أن يَغُوص في عُبَاب هذا البحر الزاخر ويُخْرِج هذه اللآلىء التي يصعب تناولها.

وربما كان رحمه الله يُكْثِر من الإحالة على الكتب لغزارة اطلاعه واستحضاره، فالمراجعة إلى المصادر لنقلها بلفظها لم يكن أمراً هيناً، فيكون من الظلم البَيِّن لو لم نُقَدِّر معاناته التعبَ الكثيرَ في ذلك الصدد.

أولاً: أنه جمع أقواله المتفرقة من أماليه ما يخص موضوعاً واحداً في موضع واحد.

ثانياً: أنه راجع إلى مئين من الحوالات فجمعها مع بعض زيادات.

ثالثاً: أنه أوضح كثيراً من كلماته الموجزة وفسرها في مواضع، بعبارة واضحة مؤثرة.

رابعاً: أن كل موضع أَحَسَّ إخلالاً في ضبطه، أو قصوراً في أداء غرض الشيخ، فَجَبَرَهُ بالتنبيه حسب مقدرته.

وبالجملة: ليست منزلةُ جامع هذه الأمالي على «صحيح البخاري» فيما أرى مثل منزلة جامع أماليه على «جامع الترمذي»، بل فاقه بكثير حتى جمعها في شكل كتاب مستقل. تقبَّلها الله تعالى وجعلها له وسيلة للبركات في الدارين.

ومن الحَتْمِ علينا أن نشكر في هذا الصدد مساعي جمعية العلماء في «جوهانسبرج» في افريقيا الجنوبية، لطبع الكتاب، وخدمة «المجلس العلمي» في «دابهيل» سُورَتْ، للإشراف على الطبع وغيره، ولا سيما خدمة مؤسِّس المجلس الحاج محمد بن موسى السملكي الإفريقي، ثم سعى مولانا السيد أحمد رضا البَجْنُوري، مدير المجلس العلمي، ومولانا محمد يوسف البَنّوري، مدرس في الجامعة الإسلامية (بدابهيل)، المجتهدين في توفية شأنه وخدمته بإخلاص ونشاط، حيث أصبحت مجهوداتهم البالغة في هدوء وسكون، وسيلةً لأهل العلم لتيسير الحصول على مثل هذه المطبوعات الجليلة، التي يتحمل لها أسفاراً مترامية الأطراف، بارك الله في شؤونهم وزادهم همةً وتوفيقاً.

٢٨ جُمَادى الأُولى سنة ١٣٥٧ هـ

شَبِّير أحمد العُثْمَانِي
عفا الله عنه
دابهيل ـ سُورَتْ ـ الهند

* * *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١ ـ كتاب بَدْءِ الوَحْي

قَالَ الشَّيخُ الإِمَامُ الحَافِظُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ المُغِيرَةِ البُخَارِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى آمِينَ:

١ ـ بابٌ كَيفَ كَانَ بَدْءُ الوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

وَقَوْلُ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٣].

١ ـ حدّثنا الحُمَيدِيُّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيرِ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفيَانُ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الأَنْصَارِيُّ قَالَ: أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّيمِيُّ: أَنَّهُ سَمِعَ عَلقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّيثِيَّ يَقُولُ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى المِنْبَرِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِىءٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيهِ». [الحديث ١ ـ أطرافه في: ٥٤، ٢٥٢٩، ٣٨٩٨، ٥٠٧٠، ٦٦٨٩، ٦٩٥٣].

الحمد لله رب العالمين والصَّلاة والسَّلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

قال الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المُغِيرة بن بَرْدِزْبَه الجُعْفِي البُخَاري رحمه الله تعالى:

(بسم الله الرحمن). وليُعْلم أن حديث: «كل أمر ذي بال».. إلخ، اضطربت فيه الألفاظ الواردة، بعضها: «باسم الله»، وبعضها: «بحمد الله». وخَالَ بعضُهم التعارض، وظن اختلاف الألفاظ اختلاف الحديث. والحال أن الحديث واحد، ومع اضطراب كلماته حسَّنه الحافظ الشيخ أبو عمرو بن الصَّلاح، وهو شيخ الإمام النووي، دقيقُ النَّظر، واسع الاطِّلاع، وليس صاحبه النووي مثله في الحديث. فالعمل بالحديث إما بصورة الجمع، فيراد ذكر الله، ويؤيده ما ورد في رواية: «بذكر الله»، وإما يرجَّح اللفظ الأول، لأن أول ما نزل من القرآن: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾، فالتَّأسي به يحصل بالشروع بالبسملة، وأيضاً يؤيده افتتاح كُتُب رسول الله ﷺ إلى الملوك، وكُتُبِهِ في القضايا بالبسملة. وراجع «الفتح» و «العمدة» للتفصيل[1].

---

(١) أي فيما ذُكر في المقدمة.

وبالجملة: فلا إيراد على الإمام البُخاري في افتتاحه الصحيح بالتسمية دون التحميد، وما يُذكر من حمل الابتداء بالحقيقي في لفظ، وبالإضافي في لفظ، أو العرفي، فلا يُعبأ به، لأن مدارَ ذلك على تعدُّد الحديث. وذِكْرُ الاحتمالات التِّسْعةِ من بين صحيح وباطل ههنا كلها من سَقْط الكلام.

(باب): لفظُ الباب مضاف. أو مبني كمَثْنَى وثُلاث. قال الرَّضِيّ: إن المفردات على سبيل التوارد مبنية. وقد عَلِمت من عادات المصنِّف رحمه الله تعالى أنه يُصدِّرُ الأبواب بصيغة السؤال، ولا يجيب عنه، بل يوجه النَّاظر إلى الحديث ويكون الجواب فيه.

(بَدْء): مهموز، وقيل: بدو، بمعنى الظهور، والأول أولى، لما في بعض النسخ: «كيف ابتداء الوحي» ولأنه نظير قوله فيما بعد: «بَدْء الأذان» و «بدء الحيض»، فهذا بَدء الوحي على شاكلة أخويه. واعتُرِضَ عليه، أنه لو قال: كيف كان الوحي؟ لكان أحسن، لأنه تعرض فيه لبيان كيفية الوحي مطلقاً، لا لبيان كيفية بدء الوحي فقط. وأجاب عنه شيخ الهند رحمه الله تعالى أن البدء ههنا عام، سواء كان زمانياً، أو مكانياً، أو باعتبار صفات المُوحَى إليه، فيدخل فيه سائر ما يتعلق بالوحي، وجواب آخر للشاه ولي الله رحمه الله تعالى فراجعه من "تراجمه".

وما سنح لي بعد الإمعان في صنيعه، والنظر إلى نظائره، كبدء الأذان وبدء الحيض، أن البَدء عنده لا يختصُّ بالحصة الابتدائية، بل يعتبر مما يضاف إليه لفظ البدء بما فيه من أحواله أولاً، ثم يضاف إليه لفظ البدء ثانياً، ثم يُسأل عنه أن بدء هذا المجموع كيف كان؟ وحينئذٍ فيندرج تحته جميع أحواله، وهكذا فعل المصنف رحمه الله تعالى فيما بعد أيضاً. فقال: «بدء الأذان، وبدء الحيض»، ثم لم يقتصر على أول الحال فقط، بل ذكر حالهما من الأول إلى الآخر، ففهمت من صنيعه أنه لا يريد من لفظ البدء البداية في مقابل النهاية، بل بدؤه بعد أن لم يكن، ووجوده من كَتْم العدم، فهو سؤال عن هذا الجنس بتمامه، أنه كيف بدأ؟

فالحاصل: أن معناه، السؤال عن جنس الوحي، وجنس الأذان، وجنس الحيض، أنه كيف جاء من كتم العدم إلى ساحة الوجود؟ وحينئذٍ معناه كونه بعد أن لم يكن، لا بدايته قبل نهايته، وهذا التصرف في لفظ البدء مستفادٌ من كلام المصنف رحمه الله تعالى نفسه، لا أني تصرفت في كلامه، وصرفته عن ظاهره[1].

---

(١) ويقول العبد الضعيف، وتؤيده نسخة البدو: وإن نظر فيها الحافظ رحمه الله تعالى، لأن بدء الوحي بهذا المعنى هو بدوه وظهوره، فصار مآل النُّسختين واحداً، غير أن النظر في لفظ البدء إلى ظهوره أولاً، بخلاف البدو، فإنه الظهور مطلقاً، فإن شئت قلت: كيف ظهر الوحي وكيف بدأ؟ وإن شئت قلت: كيف وجدت تلك الحقيقة أولاً، فهو إذاً بمعنى لا سابق له، لا بمعنى المتقدم على الغير، كما في الفقه، لو قال: «أول عبد أملكه فهو حر، فملك عبداً عتق» مع أنه لم يملك غير هذا العبد، فكذلك معنى بدء الوحي وجوده أولاً بعد أن لم يكن، فلم يلاحظ في هذا الاعتبار أجزاء الوحي، ليكون البدء أول أجزائه، بل اعتبرت الحقيقة جملة، كالحقيقة البسيطة، ولا يكون بدؤها إلا ظهورها، ثم معنى الأولية مراعاً فيه، فإن الوحي كان انقطع بعد زمن عيسى عليه السلام ثم بدأ من زمن =

وبعبارة أخرى، معناه: كيف بدأت تلك المعاملة مع المخلوقات؟ ولك أن تقول: إن بدء الوحي مقصود بالذات، وبقاءه مقصود بالتبع. أما معنى الوحي فسيجيء الكلام فيه عن قريب.

ولعمري أن المصنف رحمه الله تعالى أبدع في بدء كتابه، فصدَّره بالوحي على خلاف دأب المصنفين رحمهم الله تعالى، إشارة إلى أن أول معاملة العبد مع ربه إنما تقوم بالوحي، ثم بالإيمان، ثم بالعلم، ثم بسائر الأعمال، كما قال تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِي مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: ٥٢] الآية ثم علَّمَه ما علمه بالوحي، فهو مقدمه للإيمان والأعمال، فهو مقدمٌ طبعاً، فلا بد أن يكون مقدَّماً وضعاً.

(وقول الله عزَّ وجل) أراد به التوجيه إليه، والرعاية له والاستيناس منه، دون الاستدلال به. ثم اعلم أن المصنف رحمه الله تعالى ربما يذكر قطعة آية ولا يذكرها بتمامها. ويكون مقصوده في اللاحق أو السابق، فيتحير هناك الناظر، حيث لا يرى لها مناسبة بالمقام، فاعلم ولا تغفُل. وإنما انتخبها المصنف رحمه الله تعالى من بين سائر الآيات لكونها أبسط آية في باب الوحي، والغرض منه بيان مبدأ الوحي، أنه هو سبحانه وتعالى، وأنه إذا كان مبدأ هذا الوحي هو مبدأ وحي نوح عليه السلام والنبيين من بعده، فوجب لأهل الكتابين أن يؤمنوا به كما آمنوا بوحيهم، وأنه لما كان مبدؤهما واحداً، فإنكار هذا الوحي كأنه إنكار لوحيهم أيضاً.

وقوله تعالى: ﴿كَمَآ أَوْحَيْنَآ﴾ بيان سنة، أي إيحائنا سنة قديمة من لَدن نوح إلى يومنا هذا، وليس بأمر جديد ليتوحش منه متوحش، ويتأخر عنه متأخر. وإنما خص نوحاً بالذكر، ولم يذكر آدم عليه السلام، لأن الوحي قبله كان في الأمور التكوينية، ولم يكن فيه كثير من أحكام الحلال والحرام، كما ذكره الشاه ولي الله رحمه الله في رسالته: «تأويل الحديث».

وذكر الشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى: أنه لما هبط آدم عليه السلام من الجنة أعطي بذوراً للزرع، وأكثر أحكامه كانت من هذا القبيل، ثم تغيرت شاكلته من زمن نوح، فنزلت الأحكام والشرائع، كما يُعلم من التفاسير، أن الكفر إنما ظهر في السِّبط السادس من قابيل، وأول رسول بعثه الله تعالى لِزَهْقِهِ هو نوح عليه الصَّلاة والسَّلام ولم يكن قبله كفر، ومن ههنا صار لقبه: «نبي الله» فإنه أول نبي بعث لإزهاق الكفر، والناس كلهم الآن من نسلِهِ، فهو آدم الثاني، ومنه نُشر العالم من بعد لفه، كذا ذكره المؤرخون.

ثم إنه لما بُعث ودعا الناس إلى التوحيد ولم يؤمنوا به، وكان من أمره ما كان، واستقر

= نبينا ﷺ فهو كقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ معناه كما خلقناكم بعد أن لم تكونوا شيئاً، كذلك نبعثكم ثانياً بعد موتكم، فخلقُ العالم جُملة من الأول إلى الآخر هو بدؤه، فهكذا بدء الوحي معناه: وجود تلك الحقيقة أولاً، وإنما طوَّلت فيه هذا التَّطويل، لإيضاح مراد الشيخ وتفهيمه، مع الإيماء بتأييده من نسخة أخرى.

ثم إن الفرق بين كلامه وكلام شيخ الهند رحمه الله تعالى أن شيخه أخذ العموم في البدء بحسب الزمان والمكان، وشيخنا رحمه الله تصرف في الوحي، وأخذه جملة بما فيه، ثم سئل عنه، أنه كيف ابتدأت تلك الحقيقة، فليس سؤالاً عن جزء من أجزاء الوحي، بل عن الحقيقة، وهي تتحقق في جميع موارد تحققها، فذكر جميع أحوالها باعتبار تحقق تلك الحقيقة هناك، لا باعتبار جزء دون جزء، وحال دون حال.

فُلْكُه على الجُوديِّ، نزلت الشريعة وبعض من الحلال والحرام. فعند النَّسائي من كتاب الأشربة من الطِّلاء - ما يدل على بعض أحكام شريعته عليه الصَّلاة والسَّلام - عن أنس بن سيرين. قال: سمعت عن أنس بن مالك يقول: إن نوحاً ﷺ نازعه الشيطان في عود الكَرْم، فقال: هذا لي، فاصطلح على أن لنوح ثلثها وللشيطان ثلثيها. وإن نوحاً قد كان وضع عود الكَرْم، ومن كل حيوان زوجين حين ركب الفُلْك وطغى الماء، فإذا استوت سفينته ونزل منها نازعه الشيطان في عود الكرم وادّعاه لنفسه، فإن الخمر يتخذ منه، ثم انفصل الأمر كما في الحديث.

قلت: وهو يفيدنا في جواز المُثَلث من الأشربة، فإن الثلث صار لنوح عليه الصلاة والسلام، فيكون حلالاً البتة، وصار الثلثان للشيطان فإن بقي فيه شيء من الثلثين لم يحل، لكون حظ الشيطان باقياً، فإذا ذهب ثُلثاه بقي حق نوح عليه الصَّلاة والسَّلام فيكون حلالاً. قال ابن رشد في «التهافت»: إن تعليم القيامة لم يكن قبل التوراة: أقول: بل هو مدار النبوة، وأساس الأديان السماوية، وشرائع الأنبياء، فلا بد أن يكون تعليمه من بدء الأمر، فإن الشريعة وإن اختلفت، إلا أن أصولها لم تختلف قط. وفي التفاسير: إن حرمة الخنزير كانت من زمن آدم عليه السلام. نعم تحتاج أمثال هذه النقول من المفسرين إلى الانتقاد، فكيف بالقيامة واعتقاد حقيتها، فإنها من أصول الدين؟

شرحُ الحديث على نحو ما قالوا

واعلم أن الحديث تكلموا عليه قديماً وحديثاً، وهو من أساس الدين، حتى رُوي عن الشافعي رحمه الله تعالى: أنه يدخُلُ فيه نصف العلم. ورُوي عن أحمد رحمه الله تعالى: أنه ثُلث الإسلام، أو ثُلث العلم. وقيل: ربعه كما قيل:

عُمدة الخيرِ عندنا كلماتٌ ... أربعٌ قالهنَّ خيرُ البريه
اتق الشُّبُهات، وازْهَد، ودع ما ... ليس يَعْنِيك، واعمَلَنَّ بنيه

ونسبهما علي القاري رحمه الله تعالى إلى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى "وهو سهو منه، بل هما لشاعر آخر كما يُعلم من شرح" «عقود الجمان» للسيوطي رحمه الله تعالى.

ثم الحديث مروي عن إمامنا أبي حنيفة أيضاً في «مسنده» بلفظ: «الأعمال بالنيات» رواه عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن إبراهيم التَّيمي، عن علقمة، عن أبي وقاص الليثي، عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: «الأعمال بالنيات».. إلخ. ورواه بهذا اللفظ ابن حبان في «صحيحه»، والحاكم في «أربعينه»، وصححه.

واقعته: ما رواه الطبراني بسند رجاله ثقات عن ابن مسعود رضي الله عنه: كان فينا رجل خطب امرأة يقال لها: أُمُّ قيس، فأبت أن تتزوجه حتى يهاجر، فهاجر فتزوجها. قال: فكنا نسميه: مهاجرَ أم قيس.

قال ابن دقيق العيد: لم يُصنِّف أحد في شأن ورود الأحاديث، إلا ما بلغني عن أبي حفص العُكْبَري، أنه صنف في هذا الموضوع شيئاً، ولو فعله أحد لنفع جداً.

وإنما لم يقل: «الأفعال بالنيات» لأن بين العمل والفعل فرقاً، فالعمل "ساختن" والفعل "كردن" يعني أن العمل فيما يتمادى ويطول، بخلاف الفعل، ولذا قال: ﴿وَٱعْمَلُوا۟ صَـٰلِحًا﴾ [المؤمنون: ٥١] وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧]. ولم يقل: افعلوا وفعلوا، دلالة على الدوام والاستمرار.

ذكر الكلام في الفرق بين النِّيَّة والإرادة

واعلم أنَّ المعتبر في الإرادة هو إصدار المراد، ولا يعتبر فيه غرضٌ للمريد، بخلاف النية، فإنها يعتبر فيها غرض، ولذا لا يكاد يُترك معها ذكر الغرض، فيقال: نويت لكذا، بخلاف الإرادة، فإنها تُستعمل بدون ذكر الغرض أيضاً، فيقال: أراد الله سبحانه، ولا يجب معه ذكر الغرض، ولذا لا يقال: نوى الله، بل يقال: أراد الله.

أقول: حاصله أن النية لما اعتُبر فيها الغرض، فلو أطلق لفظ النية في جنابه تعالى لأوهم تعليل أفعاله بالأغراض، مع أنهم قالوا: إن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض وقد مر منا تحقيقه في المقدمة، وأنه لا استحالة في كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض، وأن ما زعموه في إبطاله باطل. نعم، لما استعمل الإرادة في لسان الشرع دون النية اقتصرنا في الإطلاق على ما ورد به الشرع، ورأينا التحرُّز عما لم يَرِد به الإطلاق أولى. وكذا حجروا عن إطلاق العزم فيه تعالى، وقد وقع في مقدمة مسلم، وجوَّزَه التِّبرِيزي، والله تعالى أعلم.

واعلم أنهم تكلموا على هذا الحديث، وأطالوا فيه الكلام من الجانبين، وحَمَلَهُ كلٌّ على مسائله، وجرَّه إلى مختاراته. ولما لم يكن فيه بُدٌّ من التقدير، إذ لا معنى لكون ذوات الأعمال بالنيات، لثبوتها حِساً وصورة من غير اقتران النية بها، فمنا من قدَّر الثَّواب بدليل قوله فيما بعد: «فهجرته إلى الله ورسوله» وهذا هو الثواب، ومنا من قدَّر الحكم كشارح «الوقاية»، فمعناه عندنا: ثواب الأعمال أو حكم الأعمال بالنيات، على اختلاف التقديرين. وقدر الشافعية الصحة، لأن متعلَّقات الظروف لا تكون إلا من الأفعال العامة، والصحة منها، فإن الثواب بعد الصحة، فمعناه عندهم: صحة الأعمال بالنيات. وعلى هذا فالأعمال عند عدم النيات تصير خالية عن الثواب عندنا وباطلة عندهم. ثم بنوا عليه اشتراط النية في الوضوء.

أقول: وكلام شارح «الوقاية» وإن كان أولى من غيره، إلا أنه خلاف الوجدان. أما تقدير الثواب والصحة فلا يصح عندي.

أما الأول: فلأن تقدير الثواب يؤدي إلى تخصيصين في الحديث: الأول بالدار الآخرة، فإن الثواب والعقاب من أحكام الآخرة. والثاني: تخصيصه بالطاعات فقط، لأنها هي التي يثاب عليها.

بخلاف المعاصي، فإنها يعاقب عليها، فلو قلنا: ثواب الأعمال بالنيات، يقتصرُ الحديث على أحكام الآخرة، ثم على الطاعات. وأحكام الدنيا والمعاصي تخرج عن قضية الحديث

ومدلوله، ولا تُبقي له علاقه بها، مع أن الحديث عام قطعاً، فإن المعاصي مذكورة في آخر الحديث صراحةً كما قال: «ومن كانت هجرته إلى دنيا».. إلخ فعُلِم أن الحديث لم يَرِدْ في الطاعات فقط. على أن صحة الأعمال والطاعات هي كونها بحيث يترتب عليها الثواب فإذا خلت عن الثواب فقد بطلت، فصار مآل تقدير الثواب والصحة واحداً، فيلزم عليهم ما لزم على من قدَّر الصحة أيضاً.

والتزمه المصنفون إلا أنهم رأوا فيه نفعاً يسيراً في الجواب عن مسألة النية، فرضوا بهذا النفع اليسير بالضرر الكثير، واختاروا هذا التقدير مع أنه لا يجدي أيضاً كما سيجيء.

وأما الثاني: أي تقدير الصحة فيؤدي إلى تخصيصين أيضاً: الأول بأحكام الدنيا، فإن الصحة اسم لاستجماع الشرائط والأركان، بحيث يَسْقط الفرض عن ذمته، وكذا البطلان نقيضه، وهما من أحكام الفقه والدار الدنيا، وحينئذٍ يقتصر الحديث على أحكام الفقه والدار الدنيا، ولا يَشْملُ أحكام الآخرة. والثاني أن من الأفعال ما لا يقال فيه: صَحَّ أو بَطَلَ، فإن الصحة تجري فيما فيه جهتان، الحِلة والحُرمة، أما الحرام قطعاً أو الحلال قطعاً فلا يقال فيه: إنه صح أو بطل، مثل من قتل رجلاً أو زنى أو سرق، فلا يقال فيه: إنه صَحّ قتله وزِناه وسرقتُه أو بطل. فيكون الحديث ساكتاً عن هذه الأحكام، مع أنه عام لجميع الطوائف كما علمت. على أن الصحة والبطلان بهذا الاصطلاح من المصطلحات الحادثة، ولا ينبغي أن يُحمل الحديث على مصطلحات الفنون، بل يجري على صرافة اللغة، هذا كلام على شرحهم.

أما الكلام على مسائلهم فقال الحنفية: إن النية لا تُشترط في الوضوء، وقالوا بصحته بدونها. والحديثُ واردٌ عليهم، فقال بعضهم: إن الحديث إنما ورد في العبادات دون القُرُبات والطاعات، ونحن نلتزم أن الوضوء بدون النية لا ينعقدُ عبادة. أما أنه لا يصلح لكونه مفتاحاً للصلاة، فلا يدل عليه الحديث أصلاً.

قال الشيخ زكريا الأنصاري: العبادة يشترط فيها النية ومعرفة من يُتقرَّب إليه. والقُرْبة يُشترط فيها معرفة من يتقرب إليه دون النية، كتلاوة القرآن. والطاعة لا يشترط فيها شيء، كالنَّظر الموصل إلى الإسلام.

ثم أقول مراعياً مسائل الدين إجمالاً: إن الدين مركبٌ من خمسة أشياء: العبادات، والعقوبات، والمعاملات، والاعتقادات، والأخلاق. أما الأخلاق والاعتقادات فالبحث عنهما في فنونهما، والبواقي مذكورة في الفقه.

أما العبادات فالمقصود منها: الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج. والنية شرط لصحتها بالإجماع.

وأما المعاملات فأيضاً خمسة: مناكحات، ومعاوضات مالية، وخصومات، وتركات، وأمانات. ولا تُشترط النية لصحتها بالإجماع.

وأما العقوبات فخمسة أيضاً: حد رِدَّة، وقذف، وزنا، وسرقة، وقصاص. ولم يَشتَرِط فيها النية واحد منهم[١].

فيا ليت شعري! كيف زعموا أن الحديث واردٌ علينا وموافق لهم؟! مع أنهم أخرجوا عنه المعاملات والعقوبات بتمامهما أيضاً، فلو كان الحديث يرد علينا في الوسائل فقط، فقد ورد عليهم في المعاملات والعقوبات.

ثم أقول: إن من الوسائل ما يشترط فيها النية عندنا أيضاً، كالتيمم، والوضوء بالنَّبيذ، فإنها شرط للصحة فيهما. والعجب أن الإمام الأَوْزَاعي، والحسن بن حَيّ، لا يشترطان النية في التيمم أيضاً كما في العيني، فقد سبقوا إمامنا أبا حنيفة في عدم اشتراط النية.

أما اشتراط النية في التيمم عندنا، فلأن الأرض ليست طهوراً بطبعها، وإنما هو بالجَعْل، كما قال ﷺ: «جُعِلتْ لي الأرض مسجداً وطهوراً». وإنما يُسْتعمل الجعل فيما ينصرف الشيء عن حقيقته، فالأرض ليست بطهور في أصلها، وإنما جُعلت طهوراً لهذه الأمة كرامة لها، بخلاف الماء فإنه ليس طهوراً بالجعل، بل أُنزل على هذه الصفة كما قال: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨]، فلا يحتاج فيه إلى النية، بل تقع به الطهارة بمجرد استعماله، نعم، لا يكون عبادةً بدون النية كما هو مُصرَّح في كتبنا، بخلاف التراب، فإنه ليس طهوراً بالطبع، فاحتاج إلى ضمّ النية ليظهر معنى الجَعْل.

وهذا كما شرط الشافعية النية للجمع عند الجمع بين الصلاتين، فإنه لو مضى وقت الصلاة الوقتية ولم ينو جمع التأخير، يكون فاسقاً عندهم، فلا بد له أن ينوي الجمع قبل مضي الوقت في التأخير، وقبل السلام في التقديم. فكذلك شرطنا النية في التراب. بقي النَّبيذ، فلعلهم شرطوا النية فيه لأجل نقص في معنى الطَّهورية، فإنه لم يبق على الصفة التي أنزل عليه، وإن كان طهوراً وطاهراً.

ويقول العبد الضعيف: معناه أن النَّبيذ ماءٌ مُطلق عندنا، إلا أنه ليس كالقَرَاح، فكأنه بين المُطلق والمقيد، وكثير من الحقائق ما يدور النظر فيها ولا يزال يتردد ولا يقنع إلا بعد إقامة المراتب. فالنبيذ إن قلنا: إنه ماء مقيد فلا يُناسب أذواقنا، وإن قلنا: إنه مطلق فكذلك، فإنه ليس كالقَرَاح، فصار نظر إمامنا أنه أقرب إلى الإطلاق، فوضعه تحت المطلق وفوق المقيد، وشَرَط فيه النية إظهاراً لدنو رتبته، ولو علم الخصوم مُدْرَك إمامنا لما طعنوا عليه في هذه المسألة، وهذا كالحقيقة القاصرة تعسَّر عليهم دَرْجُها في الحقيقة المطلقة، وكذا في المجاز، فأقاموا المراتب، وجعلوها فوق المجاز وتحت الحقيقة وسمَّوها: حقيقة قاصرة.

فالحاصل: أن في الوسائل أيضاً نية عندنا ولو في الجملة. ولو تعمقنا النظر فالنية مرعية

(١) قال العبد الضعيف: وقد كان شيخي رحمه الله تعالى ذكر وجه عدم ذكرهم حد الخمر فيها، وأنا نسيتها، اللهم إلا أن يكون إنه لا يجري على أهل الذمة.

في الوضوء من الماء المطلق أيضاً، فإنهم إن أرادوا بالنية الملفوظة والعبارة المخصوصة فلن يجدوا إليها سبيلاً.

وقد صرح ابن تيمية وغير واحد من العلماء: أن التلفظَ بالنية لم يثبت عن النبي ﷺ مدة عُمُره، ولا عن واحد من الصحابة والتابعين، ولا من الأئمة الأربعة رحمهم الله تعالى. وإن أرادوا بها النية التي تكون قبيل الأفعال الاختيارية، فنحن وهم فيه سواء ولا ننكرها أصلاً، والنية قبل الصلاة ليست إلا أن يعلم بقلبه أنه أيَّ صلاة يصلي، فكذلك في الوضوء. ولا أرى أحداً من الحنفية أنه يتوضأ ثم لا يكون له شعور في نفسه أنه يتطهر أم لا، فالنية أمرٌ قلبي لا مَنَاص عنها في الأفعال الاختيارية. وإن أرادوا بها زائداً على هذا القَدْر، فليس إليه إيماء في الحديث ولا حرف ولا شيء.

وجملة الكلام أن النية التي لا تصح العبادات والأعمال بدونها لا تزيدُ على ما قلنا. وهي توجد في وضوء الحنفية والشافعية سواء بسواء، فأين الخلاف وأين الإيراد؟ اللهم أن يفرض كفَرَض ـ المناطقة زيداً حماراً ـ أن رجلاً جاء وقد مَطَر السحاب من فوقه وابتلت أعضاء وضوئه، فإنه لم توجد منه تلك النية، فهل يُباح له أن يجتزىء بذلك الوضوء ويصلي؟ فلو كان الاختلاف في هذا الجزء الذي قلما يتفق أن يُبتلى به في عمره فالأولى أن يفرز بالبحث عنه ويتركَ تحت مراحل الاجتهاد، ولا يدخل في مراد الحديث لئلا يصير مرادُه نَظَرياً بعدما كان بديهياً. ولكن يُعلم من كلام الطرفين أنهم يزعمونه، كأنه مصرَّحٌ في الحديث، فيُلزِم كل واحد منهم الآخر أنه خالف الحديث مع أن الحديث لا مِسَاس له بموضع النِّزاع، كما ستعرف عن قريب إن شاء الله تعالى.

فالحاصل: أن الحديث إن قصرناه على العبادات كما يُعلم من كلام الطرفين، وعلى الثواب، كما يعلم من كلام فقهائنا، فنحن نلتزم أن الوضوء بدون النية لا ينعقد عبادةً. أما أنه لا يصلح للشروع في الصلاة، ولا يقع مفتاحاً لها فلا نسلِّمه، فإنه أمرٌ حسي، ومعنى الطهورية فيه أظهر، فيقع المفتاحية بلا مِرية. وإن ادعوا أن الضروري منه هو الذي يقع عبادة ولا تصح الصلاة إلا به، فذلك نداء من بعيد. ثم إنهم إن أرادوا بالعبادة ما مر تفسيرها في كلام شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، فعليهم أن يُقيموا عليه دليلاً، أن الضروري هو الوضوء بهذه الصفة. وإن أرادوا بها ما يؤجر عليه فمسلم. ونحن نلتزمه ونقول: إنّ في وضوئنا أيضاً أجراً وإن لم يكن عبادة بالتفسير الذي مر، فإن القُرُبات والطاعات أيضاً عبادة، بمعنى أنها يؤجر عليها.

ثم نُورد عليهم سوى ما ذكر: أنكم أوجبتم الدِّية في الخطأ مع أنه لا نية فيه. وقلتم بطهارة الثوب ولا نية فيها أيضاً. فما الفرق بين طهارة الأنجاس والأحداث؟ حيث جعلتم النية شرطاً في إحداهما دون الأخرى، فأجابوا عن الأول: أن الحديث إنما ورد في الخطاب التكليفي، وهو متعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير، دون الوضعي، وهو أن يكون هذا سبب ذلك أو شرطه، كالدُّلوك للشمس والقتل من الثاني. وعن الثاني: أنه من قبيل التُّروك دون الأفعال. قلتُ: وكلها تفلسف وأمارة عن عدم إدراك المراد وعدم إصابة المرمى.

هذا خلاصة كلام الأكثرين منهم، ويحوم حوله كلمات الباقين، والأمرُ بعد في الخفاء!

والذي أراه: هو أن الحديث لم يَرِد في وجود النية وعدمها كما يُشعر به تفاريعهم. وإنما ورد في بيان الفرق بين النية الفاسدة والصحيحة فقال: «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله» فهذه نية صحيحة. وقال: «ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها» فهذه نية فاسدة، فالحديث فصَّل بنفسه آخراً ما أجمله أولاً. وصرَّح بأنه لم يرد في بيان حكم الأعمال التي فيها النية والتي ليست فيها النية، بل جاء لبيان منفعة النية الصحيحة ومفسدة النية الفاسدة، وللتنبيه على أن للأعمال ربطاً بالنيات، فلا يغتر أحد بحسن علانيته مع قُبح سريرته، فإن الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم ونياتكم وهذا الذي يناسب علوم النبوة.

أما الكلام في الصحة، والبطلان، والجواز، والكراهة، فإنما هو وظيفة الاجتهاد. وما يجبُ عليه التنبيه من جهة النبوة. هذا لأن رجلاً يصلي طول ليله، ويصوم طول نهاره، ويجاهد بنفسه وماله، ويحج ويسعى، ومع ذلك لا يزن عمله عند الله جَنَاح بعوضة إذا كان لغرض من الأغراض الدنيوية، وهذا كله لفساد سريرته. ويكون رجل آخر فلا يكون له عمل صالح يُذكر، فييأس من مغفرته، ثم تخرُج له بِطاقة وتُوزَن بسائر أعماله الطالحة فيزنها ويرجحها، وهذا لحسن طويته وطيب نيته. حتى أن الأعمالَ قد تنقلب بالنيات حسنات، كما أنها قد تنقلب بها سيئات. قال تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖۗ﴾ [الفرقان: ٧٠].

والحاصل: أن بركة الأعمال ومحقها تناط بالنيات على نحو ما عند «ابن ماجه» في: باب التوقي على العمل، يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنما الأعمال كالوعاء، إذا طاب أسفله طاب أعلاه، وإذا فسد أسفلُهُ فسد أعلاه». وإسناده ضعيف. وكما في الحاشية: الإناء يترشح، بما فيه. والظاهر عنوان الباطن. فتنوع الأعمال وتلوُّنها تدور بالنيات. وليس عملٌ إلا وله صِبْغ بلون نيته؛ إن خيراً فخيراً، وإن شراً فشراً. فالنية الصحيحة مثمرة للبركات، وتوجب النماء في الأعمال. والفاسدة تمحو الأجور وتحبط الأعمال. وفي مثل هذا قص الله سبحانه: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيۡهِمۡ أَعۡمَٰلَهُمۡ فِيهَا وَهُمۡ فِيهَا لَا يُبۡخَسُونَ ۝١٥ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيۡسَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُۖ﴾ [هود: ١٥، ١٦] فنعى على من كان نيته هكذا أنه قد حبط عمله. وقال تعالى: ﴿كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفۡوَانٍ عَلَيۡهِ تُرَابٞ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٞ فَتَرَكَهُۥ صَلۡدٗاۖ﴾ [البقرة: ٢٦٤] ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثۡبِيتٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ كَمَثَلِ جَنَّةِۭ بِرَبۡوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٞ فَـَٔاتَتۡ أُكُلَهَا ضِعۡفَيۡنِ﴾ الآية [البقرة: ٢٦٥].

ولما انكشف الغطاء عن وجه المقصود، وظهر أن الحديث ورد في جميع أنواع الأعمال، ولم يختص بحكم دون حكم. وإنه لم يتعرض إلى ما فيه نيته وما ليست فيه تلك، ولكنه جاء مادحاً لمن نوى نيةً حسنةً، وقادحاً فيمن نوى نيةً فاسدةً فحبط عمله، علم أن ما ليس فيه نية خارج عن متناول الحديث. وأن الحديث لا مِساس له بموضع النزاع، فينبغي أن يفوض صحة الوضوء بالنية وعدمها إلى الاجتهاد. وما يدلك على أن الحديث عام كما قلتُ ما قال البخاري

نفسه باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحِسبة، ولكل امرىء ما نوى، فَدَخل فيه الإيمانُ، والوضوءُ، والصلاةَ، والزكاةُ، والحجُ، والصومُ والأحكام... إلخ.

ثم الحديث لما كان عاماً عندي فينبغي أن يكون التقدير أيضاً كذلك كالنماء، والزكاة، والعبرة، والثمرة، والحِسبة: فمعناه، نماء الأعمال وزكاؤها وعبرتها وحسبتها بالنيات. ولست أريد من العبرة والحِسبة الفقهي، لئلا يرجع الكلام إلى موضوعه بالنقض، بل أريد على حد قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالخواتيم»، وفي لفظ: «العبرة بالخواتيم» أو ما سواها من الألفاظ التي تدل على اعتناء جانب الموافق، وعدم البطلان بجانب المخالف. وهذه الألفاظ كلها كذلك. وكأن تقدير الألفاظ إليك بعد ما عرفت حقيقة المراد. فهناك ثلاثة أشياء: العمل، والنية، والغاية. فأشار إلى الأول بقوله: «فمن كانت هجرته» فالهجرة عمل، وإلى الثاني بقوله: «إلى الله» فهو نية، وإلى الثالث بقوله: «فهجرته إلى الله ورسوله» وهو غايته، وهكذا في الجملة الثانية.

الفرق بين القرينتين

قد سبق إلى بعض الأذهان أن قوله: «وإنما لكل امرىء ما نوى» مؤكد لقوله: «إنما الأعمال بالنيات» مع أنهما يفترقان من وجوه. منها كما قال الشيخ السِّندي: أن الجملة الأولى جملة عرفية تجربية وليست بتشريع. أقول: وله نظائر كقوله: «لكل أمةٍ أمين، وأمينُ هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح». «ولكل شيء زينة، وزينة القرآن آخر البقرة». فكون الأمين في كل أمة وكون الزينة في كل شيء أمر يعلمه أهل العرف أيضاً ويستعملونه فيما بينهم. ثم جاءت الشريعة ونبهت على أن تلك الحقيقة سرت إليها أيضاً، فدلت على أمين هذه الأمة. وهذا مما لا يُعلم إلا من تلقائه على حد. «وزينة القرآن» وهي لا تُقتنى إلا من جهته، فبيَّن أنها البقرة، وكذلك: «الأعمال بالنيات» جملة يستعملونها أهل العرف ويقولون: هذه ثمرة أعماله "يعني عملون كي بهل".

والجملة الثانية: «وإنما لكل امرئ ما نوى» حكم من جانب الشرع وتشييدٌ لما جرى بينهم وتحقيقٌ لما اعتبروه. وقيل: إن الأولى علة فاعلية، والثانية غائية، ففي الأُولى بيان للنية وهي مؤثرة، وفي الثانية بيان للغاية والثمرة. إلا أن الأغبياء جعلوا الغاية أيضاً علة فاعلية لفاعلية الفاعل، إلا أن يفرِّق بين الفاعلية للشيء وبين الفاعلية لفاعلية الفاعل للشيء. وحينئذٍ وإن كانت الغاية فاعلية، لكنها لفاعلية الفاعل للشيء، دون الشيء نفسه. وقيل: إن الأولى في حال الأعمال، والثانية في حال العالمين. وقيل: مفاد الأُولى ضرورة النية في الأعمال، فهي المدار لحبطها وعبرتها. والثانية في تعيين المنوي، فإن لكل امرىء ما نوى، فلا بد أن يعين المنوي.

ثم ما المراد بقوله: «ما نوى» هل المراد منه الغاية والثمرة؟ أو عين ما نوى؟ والأظهر عندي هو الثاني. فكلٌ يجدُ في آخرته عينَ عمله وعين ما ينويه في دُنياه. ولهذه الدقيقة ورد الجزاء بعين ألفاظ الشرط. والناس لما لم ينتقل أذهانهم إليه شمروا للجواب عن اتحاد الشرط

والجزاء، مع أن في الحديث أذان من الله ورسوله إلى من هاجر إليهما في الدنيا أنه يجدُ هجرته تلك بعينها في الآخرة. ومن هاجر إلى دنيا أو امرأة لا يجدها إلا تلك ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾، [الكهف: ٤٩] وقال تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ [الكهف: ٤٩] فهذه حقيقة غَفَلَ عنها الناس، وفهموا أن في الدنيا أعمالاً وفي الآخرة ثمراتها. ثم أشكل عليهم مسألة التقدير، وقالوا: إن الأعمال لما كان من إقداره وتقديره، فترتب الجزاء عليها غير ظاهر. وفيه نظم لي طويل:

وقد وجدوا ما يعملون وعوّلوا ... وليس جَزَاءُ ذاك عينَ فِعَالِنَا
ولكنّ سِتراً حالَ سوف يزولُ ... وفي الحَال نارٌ ما تورط ههنا

وستقرره إن شاء الله تعالى في مقامه.

هل يُشترط سُنُوح الجُزئيات لإحراز الثواب؟

فقوله: «إنما الأعمال بالنيات» يُشعر بكفاية النية الإجمالية، وقوله: «إنما لكل امرىء ما نوى» يُشعر بتفصيلها. فإنه إذا وجد ما نواه ولم يجد ما لم ينوِ، فقد لزم منه التفصيل. والذي يظهر أن النية الإجمالية كافية لإحراز الثواب قطعاً ولا يجب سنوحها. ألا ترى أن من ربط فرساً في سبيل الله يحصل له الأجر على روثه، وبوله، واستنانه، وريِّه، وعلفه، وشربه، مع أنه لم يَسْنَح له هذه الجزئيات عند ربطه في سبيل الله. نعم، بسط النية دخيل في انبساط الأجر، فإن الأعمال وثمارها تابعة للنيات، فقبضها بقبضها وبسطها ببسطها.

والحاصل: أن الحديث فَرَّق بين النية الفاسدة والصحيحة نصاً. أما كونها مجملة أو مفصلة فلم يعط فيه تفصيلاً من عنده. وقوله: «ما نوى» أيضاً مجملٌ ومعناه: ما نوى نية إجمالية أو تفصيلية.

بقي أن القدر الضروري هو النية نفسها، أو يشترط شعورها أيضاً. والأوضح أن النية في مرتبة العلم كافية، وهي التي تسبق الأفعال الاختيارية، ولا يشترط في مرتبة علم العلم. وحينئذٍ فصورة الذهول ليست بمذكورة في الحديث.

وحاصله: أن النية العرفية تكفي لإحراز الثواب، ولا يشترط شعورها وتقررها واستحضارها. وهو العرف في هذه المواضع، ولا ينساق الذهن إلى المرتبة المنطقية، وهي علم العلم، فلا يُحْمَلُ عليها الحديث أصلاً. بخلاف الخصوم، فإن كلامهم أقرب إلى مرتبة علم العلم.

تنبيه: ومما ينبغي أن يُحْفَظَ ولا يُذْهَلَ عنه ما اختاره الغزالي فيما يتعلق بالثواب: أنه إن كان القصد الدنيوي هو الأغلب لم يكن فيه أجر، أو الديني أُجِرَ بقدره، وإن تساويا فتردَّد القصدُ بين الشيئين فلا أجر. وأما إذا نوى العبادة وخالطها شيء بما يغاير الإخلاص، فقد نقل أبو جعفر بن جرير الطبري عن جمهور السلف: أن الاعتبار بالابتداء، فإن اعتراها فساد بعد الشروع ـ والعياذ بالله من الحَوْر بعد الكَوْر ـ فنرجو من رحمة الله أن يتغمده بغفرانه ولا يُحْبِطَ

عَمَلَه. فعلى المحسن الخاشع المريد وجهَ الله أن يصحح نيته، ويسعى فيهما عند الشروع في العمل، ويبذل في استقامتها جهده، ثم يسأل الله أن يقيمَه. وهي غنيمة باردة للإنسان الذي خُلِقَ ضعيفاً، وصدق الله عزَّ وجلَّ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وثانياً: أن الأجساد هي البادية في هذا العالم والنية مستورة بالمرة. وينعكس الأمر في المحشر، فتكون النيات متبوعة والأعمال تابعة، وتكون هي البادية. فيراها أهل المحشر كلهم عِيَاناً، كالأجساد في هذا العالم، فإن ظهورَ كل شيء ما ناسب مكانه ومحله، والمحشر هو محل ظهور النيات، فإن الله سبحانه لا ينظر إلى أعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم ونياتكم، ومن يرائي يرائي الله به، ومن سمع سمع الله به. فهذه كلها ظهور النيات. وعلى هذا لو اشتمل عمل على ألف نية، تكون ألف عمل يوم القيامة، والله تعالى على ما يشاء قدير.

وقوله: «إنما الأعمال بالنيات» بحرف القصر في مقابلة من زعم عبرة الأعمال ونماءها بالنية الفاسدة، أو أن الأعمال لا تأثير فيها للنيات، فجيء «بإنما» على طريق قصر القلب، كما قال عبد القاهر في «إنما».

ثم تحير الشارحون في وجه حذف البخاري قطعة من الحديث وهو قوله: «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله. . . إلخ» مع أنه ذكره من غير طريق الحُميدي مستوفى، وقد راجعت نُسخة الحُميدي ـ غير مطبوعة ـ فوجدت تلك القطعة فيها. فعُلم أن التصرف من جانب المصنف رحمه الله. ومحصل الجواب أن الجملة الأولى المحذوفة تشعر بالقربة المحضة، والجملة المذكورة تحتمل التردد. فلما كان المصنف رحمه الله كالمخبر عن حال نفسه في تصنيفه هذا بعبارة هذا الحديث، حذف الجملة المُشعرة بالقُربة المحضة فراراً من التزكية. كذا في «الفتح» والتفصيل في الشروح.

أما وجه مناسبة الحديث مع الترجمة فمن وجوه ذكرها الشارحون، وما يحكم به الخاطر الفاتر هو أن ورود الأفعال إنما هو بالوحي وصدورها بالنيات. فالوحي مبدأ لوجودها، والنية مصدر لصدورها ونعني بورود الأفعال مبدئياً، أي الأوامر والنواهي. فالأوامر والنواهي ليست إلا من تلقاء الوحي، فيكون مبدأ لها. وكذلك صدورها لا يعتبر في الشرع بدون النية، فتكون مبدأ أيضاً. فالأفعال ذو حظ من الطرفين، والعلاقة هي الوحي في جهة: والنية في جهة. فالوحي والنية علاقتان لها: إحداها لوجودها، والثانية لصدورها والله تعالى أعلم.

ولنا أن نقول في وجه المناسبة، ولنمهد لذلك مقدمة: إن كل شيء إنما يعرف بآثاره، فإن كانت آثارهُ حسنة، كان الشيء حسناً، وإن كانت قبيحة، كان الشيء أيضاً كذلك. كيف لا وإنما الثمرة تنبىء عن الشجرة، ولذا تراهم عدوا الاستدلال من الأثر على المؤثّر تحولٌ من الحُجة.

وبعد ذلك نقول: إن أحوال العرب قبل مبعثه ﷺ غير خافية على من له شيء من الخِبرة، فإن ظلمات الكفر والطغيان قد كانت متراكمة على ضواحي الدنيا، لم يكن يُعرف الحق من الباطل، ولم يكن فيهم من كان يعبد الله على حرف، وكانت الكلمة الإبراهيمية قد انطمست، والملة الحنفية قد اندرست وانعدمت، ومصابيح الهداية أطفئت، ورياح العلوم الحقة ركدت،

حتى أنهم كانوا عاجزين أن يفهموا أن لهم رباً، فنحتوا الأصنام وعبدوها.

أما أخلاقهم فلا تسأل عنها، كان سفك الدماء، وهتك الأعراض، ونهب الأموال من عظم مفاخرهم، يبولون كما يبول الإبل، يمشون وهم عراة، لا يفرقون بين المحارم وغيرها، يرثُ أكبر الأبناء زوجةَ أبيه، يئدون البنات، قاموا لعصبية الجاهلية، ودعوا لعصبة الجاهلية، وإذا هاج شر قَضم بعضهم بعضاً كالفحل، وعاثوا في الأرض، حتى انقطعت السُّبُل والتجارة، وتعذر الخروج إلا في الأشهر الحرم، وكانوا في تَرَح وَمَرَح، إذ بعث الله فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، فلم يترك شيئاً من دينهم ودنياهم إلا وعلمهم، حتى سادوا الناس وملكوا الأرض، فضُرِبت بهم الأمثال، واهتزت الأرض من الأنوار الإلهية، وملئت عدلاً وأمناً، وأخرجت الكلمة شطأه حتى قامت على سوقها ليغيظ بها الكفار، فمن كان صاحب تلك الآثار وقريبها، ما ظنك به؟ لا ريب في حسن نيته وكونه موحى إليه، ومن هنا ظهرت المناسبة من وجه آخر.

٢ ـ باب

٢ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ الحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيفَ يَأْتِيكَ الوَحْيُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَحْيَاناً يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ، فَيُفصَمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَاناً يَتَمَثَّلُ لِيَ المَلَكُ رَجُلاً، فَيُكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ»، قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: وَلَقَدْ رَأَيتُهُ يَنْزِلُ عَلَيهِ الوَحْيُ فِي اليَوْمِ الشَّدِيدِ البَرْدِ، فَيُفصمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقاً.

[الحديث ٢ ـ طرفه في: ٣٢١٥].

حديث صلصلة الجرس

واعلم أن المصنف لما فرغ عن النية التي هي مبدأ الأعمال من جهة، شرع في الوحي الذي هو مبدؤها من جهة أخرى، وهو المقصود ههنا. أما الوحي والكلام فيه فالحق إنه خارج عن موضوعنا كما ذكره الشيخ الأكبر في «الفتوحات»، أن ما لا يحصل لنفسه لا يُدْرِكُ كُنْهَه. وذكر أنه دخل مرة في ملأ من الأولياء وهم في ذكر من المقام الموسوي، فَوَكَلوا الكلام إليه، فقال: لا يحل لي أن أتكلم فيه، لأنه لا يحصل لي، فكذلك الوحي لا يُدْرِك كنهه إلا لمن اتصف به. ولم يرو في هذا الباب عن السلف شيء كثير، إلا ما رُوي عن ابن عباس رضي الله عنه: أن الوحي هو القذف في القلب ـ أي في الآية التي سنتكلم عليها آنفاً ـ ولم ينفصل الأمر منه، فإن القذف والقذف يتغايران فلا ندري ما كيفيته، فإننا أيضاً نقذف في قلوبنا. وقد ذكر العلماء أقسامه. والأولى عندي أن يقتصر على ما اقتصر عليه النص، فقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ إلخ [الشورى: ٥١].

تفسير آية الوحي إجمالاً

واعلم أولاً أن الوحي على ثلاثة أنحاء: الأول: أن يُسخَّر باطن المُوحى إليه إلى عالم القدس، ثم يُلقى في باطنه، فلا توسُّط للملَك في هذا النوع.

الثاني: ما يكون فيه دخل لحواس المُوحى إليه، فَسمِعَ فيه الصوت، وهو صوت الباري تعالى عند البخاري، بحيث لا يُشبه أصوات المخلوقين، ليس فيه مخارج ولا تقطيع. وقال الشيخ المجدِّد السَّرهندي رحمه الله تعالى: وليس بجزء ولا كل وليس بزماني ولا مكاني وسيجيء الكلام فيه.

والثالث: أن يجيء المَلَكَ وهو على نحوين:

الأول: أن يُسخر الملك باطن النبي.

والثاني: أن يتمثل بنفسه في صورة البشر، كقوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧].

إذا علمت هذا فاسمع منا تفسير الآية: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾ أي نبي ورسول، فالمراد منه هو النبي أو الرسول وإن كان اللفظ عاماً، وإنما لم يقل: لنبي أو رسول صراحة، حذراً عن شبهة المصادرة على المطلوب. فإنهم لما قالوا: ﴿لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ..﴾ [البقرة: ١١٨]، أجابهم بأنه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ﴾ وحينئذٍ لا يناسب وصفه بالنبوة أو الرسالة، لأنه أول النزاع، وهو اعتراضهم أن الله لم لا يكلم واحداً منا ويكلم هؤلاء!! فأجاب بنحو تعميم في اللفظ مماشاة معهم كما قال الرسل: ﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم: ١١] ﴿أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ والمراد منه عندي: الإعلام بخفية، وهو النوع الأول، ويدخل فيه الإلهام والمنام. ولا يقصر على الإلهام والمنام فقط كما قالوا: ﴿أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ إشارة إلى النوع الثاني: وهو ما تيسر له ﷺ ليلة المعراج ولموسى عليه الصَّلاة والسَّلام على الطور.

الكلام في أنه ﷺ هل جمع بين الرؤية والكلام ليلة المعراج

بقي الكلام في أن النبي ﷺ هل جُمع له بين الكلام والرؤية ليلة المعراج أو كانت الرؤية بدون الكلام والكلام من وراء حجاب؟ فالله أعلم به. نعم، التفسير المذكور يُبنى على الفصل بينهما، فإن قوله: ﴿مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾ حينئذٍ يدل على أنه لم تكن وقت الكلام رؤية، بل حصل له الكلام بدون الرؤية. وإن قلنا بالجمع له بين الرؤية والكلام أي كانا معاً، فالجواب على حديث مسلم أن الرؤية أيضاً كانت في الحجاب: «عن أبي موسى: أن حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سُبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه».

وفي «القاموس»: سبحات وجه الله: أنواره. فعُلم منه أن الحجاب لا يُكشف، ولو كشفه لأحرقت سبحات وجهه. فالرؤية في الحجاب، والحجاب هو النور.

وعند مسلم[(١)] «نورٌ أنَّىٰ أراه»؟! يؤيده فإنه لا ينفي الرؤية مطلقاً، ولكنه ينفي اكتناهه والإحاطة به والتحديق إليه ورؤيته متمكناً؛ فإن كمال النور يمنع الإدراك، وحينئذٍ لو كانت بدون الحجاب لأمكن أيضاً. فالنبي ﷺ حصل له الرؤية ألبتة، ولكنها كانت رؤية دون رؤية، وهي التي تليق بشأنه تعالى؛ فإنه لا يمكن لأحد أن يتقرر بصره على وجهه تعالى، وهو العلي العظيم، فإن مهابة كبريائه مانعةٌ عن النظر إليه متمكناً، ولكنه رؤية دون رؤية، كما يتيسر لنا لأحد من الكبراء في الدنيا بطريق مسارقة النظر.

ولذا ترى الألفاظ فيها واردة بالإيجاب مرة والنفي أخرى. ولا تريد أن تؤدي تلك الرؤية في العبارة إلا جاء التعبير هكذا موجباً مرة ونافياً أخرى. ونظيره قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] فجاء فيه النفي والإثبات معاً، فهكذا أمر الرؤية. والحق أن المعاملات الربانية كلها لا توفيها الألفاظ كما هي، فيحدث هذا العُسر لضيق نطاق البيان. فاختلاف الإثبات والنفي ليس تنافياً وتضاداً، بل كل منهما أحد طرفي المراد. وإذا هو رؤية المتأدب، ورؤية بين رؤيتين، ورؤية دون رؤية. فلو شئت أن تثبتها أثبتها، ولو شئت أن تنفيها نفيتها، لا بمعنى أنها لم تحصل، بل بمعنى أنها رؤية تتحمل الإثبات والنفي معاً.

وحينئذٍ لو كان لفظ مسلم: «نُورٌ أَنِّي أَرَاه» لصح أيضاً، فإنه رأى ربه ألبتة وكان نورانياً. وقد وقع إطلاق النور عليه في القرآن أيضاً: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]. ولكن هذا أيضاً رؤية دون رؤية، فإن شئتَ أثبتها وقلت: كان نورانياً حين رآه. وإن شئتَ نفيتَ عنه وقلت: «نور أنَّى أراه» فإنها ليست رؤية بتمامها وكمالها. وفي لفظ: «رأيت نوراً» وهذا أيضاً يحتمل المعنيين: أي رأيت نوراً فحسب دون الذات، ومنعني النور عن رؤيتها. أو رأيت ذاتاً منوراً. وقد فهم الناس التقابل بين هذين الاحتمالين، وهما عندي واحد، فإن الرؤية التي حصلت

---

(١) قال بعض المحققين في شرحه على منظومة في العقائد: أن الإدراك في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ في أحد تفسيري ابن عباس رضي الله عنه: هو الرؤية على نحو الإحاطة بجوانب المرئي، إذ حقيقته النيل والوصول ومن المعلوم أن الرؤية المكيفة بكيفية الإحاطة أخص مطلقاً من الرؤية المطلقة، فلا يلزم من نفيها نفي المطلقة وثاني تفسيري ابن عباس رضي الله عنه: أنه لا تدركه الأبصار إذا تجلى بنوره الذي هو نوره، فإنه إذا تجلى بنوره الذي هو نوره لا يقوم له بصر، لأن هذا التجلي مغنٍ للمتجلَّى له، كما يشير إليه حديث أبي موسى حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبُحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه، بخلاف التجلي الشمسي والقمري أي التجلي في النور الوارد في حديث: «هل تضارون في الشمس»... إلخ «هل تضارون في القمر» اهـ. فإنه لا يغني المتجلى له، فيتمكن من الرؤية وعلى الأول يُحمل حديث أبي ذر رضي الله عنه: «نور أنَّى أراه» وكذلك حديث عائشة رضي الله عنها في نفيها الرؤية، يُحمل على نفي الرؤية لهذا النور، لا مطلقاً. ويُحمل حديث أبي ذر رضي الله عنه أيضاً عند مسلم: «رأيت نوراً» على التجلي في نور يقوم له البصر أي التجلي الشمسي أو القمري... إلخ ص ٣٠٦ .قلت: وإن كان الجمع بين الحديثين يحصل منه أيضاً، لكن ما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى في وجه الجمع الطُف منه؛ فإن الرؤية عنده رؤية يتأتَّى فيها الإثبات والنفي معاً، لكون رؤيته دون رؤيته.

له ﷺ كانت رؤية حقيقة وأمكن أن تكون بدون الحجاب أيضاً، إلا أن مهابة الكبرياء مَنَعَ التحديق إليه، فصارت بين بين، وكان كما قيل:

فبدا لينظرَ كيف لَاحَ فلم يُطِق نظراً إليه وردَّه أشجانُه

ولكنه ﷺ تشرَّف برؤيته تعالى، ومَنَّ عليه ربُّه بها وكرَّمَه، وتفضَّل عليه بنوالِهِ، وأفاضَ عليه من أفضاله، فرآه رآه كما قال أحمد رحمه الله تعالى مرتين. إلا أنه رآه كما يرى الحبيبُ إلى الحبيب، والعبد إلى مولاه، لا هو يَمْلِكُ أن يَكُفَّ عنه نظرَه، ولا هو يستطيع أن يُشخص إليه بَصَرَه. وهو قوله تعالى: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ۝١٧﴾ فالزيغ: أن يتغافل عن جمال وجهه، فلا يراه مستجمَعاً. والطغيان: أن يراه، ولكن يتجاوز عن حَدِّه، فيقع في إساءة الأدب. وهذا إثبات لرؤيته في غاية اعتدال. فالحاصل: أنها كانت بحيث لا يصفُها واصف، أمَّا أنَّها كيف كانت؟ فلا تَسأل عنها، فإنها كانت وكانت.

أشتاقُه فإذا بَدَا أطرقتُ من إجلالِهِ

ولو كانت[1] رؤية منام لما احْتِيج إلى تلك الاحتراسات.

ومن ههنا اختلفوا في نفس الرؤية لعامة المسلمين في الجنة. هل تحصل برفع الحجاب؟ أو تكون في الحجاب؟ فجنح الشيخ الأكبر إلى أن رداء الكبرياء لا يُرفع في الجنة أيضاً، فإن المرئي في الرداء يُعَدُّ ذاتُهُ مرئياً عُرفاً، كما لو رأيت رجلاً في ملبوس، لا تقول إلا أنك رأيتَ ذاته حقيقة. ولا يُشترط لرؤية الشخص رؤيته مجرداً عن اللباس. وإنما يكون المراد منه ما هو المعروف، والمعروف فيها ما قلنا. فكذلك الله سبحانه يكون مرئياً البتة، إلا أن رؤيته تكون في رداء الكبرياء عنده، وهي التي بَشَّر بها الله سبحانه عبادَه بالغيب. وذهب العلماء إلى أنها تكون برفع الحجاب، على ما وقع من تشبيه رؤيته برؤية القمر ليلة البدر. وهذا التشبيه لا يَرِدُ على ما اختاره الشيخ، كما سبقت الإشارة إليه، فإن المراد في الأحاديث من عدم الحجاب عنده، سوى

---

(١) وقد أجاب الشيخ رحمه الله تعالى عما روى أن المعراج كان مناماً ما حاصله أن الأنبياء عليهم السلام يرون في اليقظة ما يروه العامة في المنام، ونظيره أن الأولياء يرون في كشوفهم أشياء بعين الباصرة ولا نراها، كذلك الأنبياء عليهم السلام يرون المغيبات بأعين الباصرة في اليقظة إلا أنها لما تكون غائبة عن حسنا وباصرتنا يعبر عن رؤيتهم تلك بالمنام لأن النائم أيضاً يرى أشياء ولا نراها، فلما اشتركت رؤيتهم في اليقظة برؤية النائم في نومه عبر عنها بالنوم تارة وبالرؤيا أخرى ولا لفظ يؤدي مؤداه، يكشف عن مغزاه غيره وهكذا كان يحققه منذ زمان ثم رأى مثله عن السيوطي رحمه الله تعالى في تنوير الحوالك فرضي به جداً. وبالجملة هناك كيفيات يضيق عنها نطاق البيان ولن يفقهها إلا ذووها، ولهذا العسر تراهم يختلفون في الرؤية ليلة المعراج لكونها رؤية المغيبات بعين الباصرة، وتلك الرؤية لا لفظ لها، فقد يعبر عنها بالنوم، وتارة بالرؤيا، وأخرى بالرؤية فيحدث الانتشار. ومن هذا الباب قوله تنام عيناي ولا ينام قلبي كلها كيفيات يذوقها صاحبها ويشهد له ما في المشكاة في باب فضائل سيد المرسلين، وسأخبركم بأول أمري دعوة إبراهيم، وبشارة عيسى، ورؤيا أمي التي رأت حين وضعتني، ص ٥١٣، ففي اللمعات ينبغي أن يحمل الرؤيا على الرؤية بالعين. قلت وإنما اضطر إلى حمله على الرؤية بالعين لأنه زعم أن الرؤيا تختص بالنوم وقد كشف شيخي عن معناها، فالحديث دليل له لا أنه يحتاج إلى تأويل.

حجابه الذي هو نوره ورداؤه الكبرياء، والرؤية مع الرِّداء رؤيةٌ للذات عرفاً وشرعاً بلا تأويلٍ وتأمل.

قلتُ: وليس هذا اختلافاً وإنما هو اختلاف الأنظار، ونَظَرُ العلماء أحكم، ونظر أرباب الحقائق أسبق وألطف، فهم يُمَثِّلون على ما يظهر من ظاهر الشريعة، وهؤلاء يراعون ما كَشَفَ الله سبحانه عليهم من حقائق الشريعة وخبيئة أسرارها. وفي الحديث: «لكلِّ آيةٍ ظهر وبطن، ولكلٍّ حدٌّ مطلع». والأمر إلى الله سبحانه. وسيجيء بقية الكلام فيه إن شاء الله تعالى في موضعه في آخر الكتاب.

ولعله ﷺ تشرَّف بالإيحاء أولاً، ثم انتهى الأمر إلى الرؤية، وكانت عِياناً. ولذا انتقل إلى تحقيقه وتثبيته في سورة النجم. ولم يكن في الإيحاء أمر بديع في حقه، فذكره كأنه أمرٌ مفروغٌ عنه. وإذا نزل إلى ذكر الرؤية أكَّده بأنها كانت بالفؤاد والعين معاً. وكانت بدون الطغيان والزيغ. وهذا على نحو ما وقع لموسى عليه الصَّلاة والسَّلام: الكلام أولاً ثم الرؤية ثانياً. ولكنه رآه تعالى ثم غُشي عليه؟ أو لم يره وغَشِي قبله. فأمرٌ يعلمه الله سبحانه، إلا أن نبينا ﷺ رآه قطعاً[1] ولم يُغْشَ عليه، ولكن خَرَّ ساجداً كما كان يليق بهذا الوقت، وبقي صاحياً لم يأخذه غَشْيٌ، مؤدِّياً وظيفة العبودية، مؤدَّباً في حضرة الربوبية.

فانظر كيف ذَكَرَ رؤيتَه حيث لم يجعلها مقصودة بالذكر؟ فكأنها أمرٌ مما لا يُنكر، إذ كان ﷺ دُعِي لذلك، وإنما اهتم برفع ما يمكن أن يقع فيه من اشتباهات، فأزاحها وأكدها بما لا مزيد عليه، فنفى عنه: الضلال، والغِواية، والنُّطق عن الهواء، والزيغ، والطغيان، وذَكَرَ عِلْمَه، وحال معلِّمِهِ، والمباسطة بينهما، وأثبت له الرؤية بالفؤاد، والعين، وأنه قد تصادقا عليه، فما رآه البصر صدَّقه الفؤاد ولم يكذبه، ولا تردد فيه، وما ذاك إلا لأنها كانت رؤيةً بصرية يَقظَةً. ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٥] ولكن ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠] والله تعالى أعلم.

ثم لنرجع إلى ما كنا بصدده ونقول: إن قوله: ﴿مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾ إشارة إلى النوع الثاني.

---

(١) قال بعض المحققين في شرحه على المنظومة في العقائد في تفسير قوله تعالى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني أي وأنت على حالتك هذه من غير الصعق، ومفهومه وإن لم يستقر مكانه فلن تراني وأنت على حالتك هذه بل لابد من الصعق فلما تجلى ربه للجبل الذي هو من جملة الأشياء التي تسبح بحمد الله المستلزم لحياته وعلمه جعله دكاً (مفتتا) فلم يستقر مكانه فلم يتحقق شرط الثبات على حالته التي كان عليه ولذا خر موسى صعقاً مغشياً عليه أو ميتاً فعلى هذا بقية الآية دليل على وقوع الرؤية لسيدنا موسى بعد دلالة أولها على جوازها والله أعلم. ووجه الجمع حينئذ بينه وبين قوله صلى الله عليه وسلم: «أن الله أعطى موسى الكلام وأعطاني الرؤية وفضلني بالمقام المحمود والحوض المورود». أخرجه ابن عساكر عن جابر كما فى الجامع الكبير للسيوطي هو أن الرؤية التي أعطاها الله لنبينا صلى الله عليه وسلم عدد خلقه، هي الرؤية مع الثبات على الحالة التي كان عليها قبل الرؤية، كما أن الكلام الذي أعطى موسى كذلك بخلاف الرؤية التي حصلت لموسى فإنه لم يثبت معها وصارت سبباً لصعقة.

وقوله : ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ إشارة إلى النوع الثالث مع قَسِيمَيْه. فإن قلت: إذا قال في الثالث: ﴿فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ فهذا وحي، والأول أيضاً كان وحياً، فلم يستقم التقابل بين الأقسام. قلتُ: بل الأول وحي، وهذا إيحاء، وبينهما فرق، فإنه جاءت المعهودية الشريعية في الوحي، وهو ما عُرِف نزولُه على الأنبياء، يَعْرِفون به شريعتهم، بخلاف الإيحاء، فإنه على صَرَافة اللغة كالنبوة والنبي، فإن النبوة على صرافة اللغة فيقال: قد نبأنا الله من أخباركم، ولا يقال: إنه نبي ذلك. ولهذه الدقيقة نُسِب الإيحاء إلى غير الرسل أيضاً. بخلاف الوحي فقال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾.. إلخ [النحل: ٦٨]، وقال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [القصص: ٧]. فالإيحاء ههنا على اللغة بخلاف الوحي، فإنه لم يُستعمل إلا في شأن الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام. وأيضاً إنما صح التقابل بينهما لأن بينهما عموماً وخصوصاً. فإنهما يشتركان في التسخير ويختلفان بمجيء المَلَك في الثالث دون الأول.

ولذا جمع ههنا بين الإرسال والإيحاء فقال: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ﴾ إلخ. ففي هذا النوع إيحاء أيضاً، إلا أنه بتوسط المَلَك. والحاصل: أن الله سبحانه لا يُكَلِّم مشافهة، ولا يليق بشأن العبد أن يكلِّمه عِياناً، فإما يكلمه خُفْيَةً، أو مِن وراء حجاب، أو بتوسط المَلَك. أما الفرق بين الكشف والإلهام، فكما قال الشيخ المُجَدِّد السَّرْهَنْدِي: إن الكشف أقرب إلى ما سمَّوه أهل المعقول بالحِسِّيات، والإلهام إلى ما سمَّوه بالوجدانيات، ولعل الإلهام أقرب إلى الصواب من الكشف، فإن الكشف: رفع الحجاب عن الشيء، والإلهام: إلقاء المضمون.

٢ ـ (أحياناً يأتيني) وفاعله باعتبار الظاهر هو الوحي. ولكن المصنف [رواه] بوجه آخر عن هشام في بَدْء الخلق قال: «كل ذاك يأتي المَلَك». ويُعلم منه أن الفَاعل بالحقيقة هو الملك. والصلصلة قيل: هي صوت المَلَك بالوحي، وقيل: هي صوتُ حَفِيفِ أجنحة المَلَك، وعليه اعتمد الحافظ.

(مثل صلصلة الجرس) والصلصلة: صوت وقوع الحديد بعضه على بعض، ثم أُطلق على كل صوت له طنين، ولا يَرِدُ أنه تشبيه محمودٍ بمذموم، فإن التشبيه لا يلزم فيه التساوي من جميع الوجوه، بل يكفي اشتراكهما في صفة. ووجه الشَّبه ههنا هو تدارك الصوت بدون مبدأ ومقطع، فكما أن صوت الصلصلة والسلسلة متدارك ومسلسل، كذلك صوت الوحي يكون بسيطاً بدون مبدأ ومقطع. وهذا بخلاف أصوات البشر، فإنه ينطوي على مبادىء ومقاطع، فهذا هو وجه الشبه. وما ألطف ما قال الشيخ الأكبر: إن صوت الباري جل ذكره يُسمع من كل جهة، ولا تتعين له جهة. وصوت الصلصلة أيضاً كذلك، فوجه الشَّبه حينئذٍ مجيئُهُ من جميع الجوانب ومن جميع الجهات. ونُقِل أنَّ موسى عليه السلام كان يسمع كلامه تعالى على الطُّور من كل جهة.

ولذا أقول: إن الصلصلة هي صوت الباري تعالى على خلاف ما اختاره الشارحون.

واعلم أن ههنا مطلبان:

الأول: ثبوت الصوت للباري تعالى ولا تردد لي في ثبوته، ولكن لا كأصوات المخلوقين سبحانه وتعالى. واختاره البخاري أيضاً في آخر كتابه.

والثاني: أن تلك الصلصلة هل هي صوت الباري عَزَّ اسمُهُ أم لا؟ وأختار فيه من عند نفسي أنها صوت الباري تعالى، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

والسِّرُّ فيه أن ذلك الصوت ثابت في ثلاثة مواضع: عند صدوره من الحضرةِ الربوبية، وعند تلقِّي المَلَك، وعند إلقائه على النبي. فمبدؤه من فوق العرش ومنتهاه إلى النبي، وليس مقصوراً على هذا الموضع فقط، فينبغي أن لا يُغْفَلَ عنه، فإنه يتحدس منه أنه شيء واحد من هناك إلى ههنا. ويُستفاد من كلامهم أنهم قَصَرُوا ذلك الصوت على الموضع الأخير فقط، فحكموا عليه أنه صوت أجنحة الملائكة. وفي حديث النَّواس بن سمعان عند الطبراني وأخرجه الحافظ في باب قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ﴾ [سبأ: ٢٣] تحت حديث أبي هريرة ما نصه: «أَخَذَتْ أهلَ السمواتِ منه رَعْدَةٌ، خوفاً من الله، وخَرُّوا سُجَّداً، فيكون أول من يرفع رأسه جبرائيل فيكلمه الله بما أراد» اهـ.

(وبالجملة): الصوت هو صوت الباري تعالى. ويجيء الكلام في ثبوت الصوت وسائر صفاته تعالى في آخر الكتاب مبسوطاً إن شاء الله تعالى.

ثم إن هذا الصوت هل يبلغ إلى النبي بعينه كما يبلغُ إلى أهل السمٰوات؟ أو يتلقاه المَلَك ويحفظه كما تُحفظ الأصوات في الألواح المعروفة اليوم: ـ بما يسمى بالفونوغراف. فأمرٌ يدور النظر فيه. ولم يتعرَّض إليه الحديث. فلذا اكتفيت بقدر ما أثبته الحديث، وكففت عما سكت عنه الحديث. فإن قلتَ: في إثبات الصوت تشبيهٌ؟ قلتُ: كلا، فإنه صوتٌ بحيث لا يُشبه أصوات المخلوقين، فلا تشبيه. والتنزيه عند أهل السنة ليس كتنزيه الفلاسفة. وكذا التشبيه عندهم ليس كتشبيه المُشبِّهة. بل نقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فنفىٰ المِثليَّةَ وأثبتَ السمع والبصر بدون تأويل وتشبيه، فليس ربُّنا مجرداً عن السمع والبصر منزهاً عنهما كما زعمه عقلاء الفلاسفة، ولا مشبَّهاً سمعُهُ بسمعنا، وبصَرُهُ ببصرنا، كما توهمه جهلاء المشبِّهة، وإنما أمرنا بين التَّعطيل الصِّرف والتشبيه البحت كما قال الشيخ الأكبر:

فلا تَنْظُر إلى الحقِّ وتَعْرُوهُ عن الخَلْقِ
ولا تنظر إلى الخلق وتَكْسُوهُ سوى الحقِّ
ونَزِّهْهُ وَشَبِّهْهُ وقُمْ فِي مَقْعَدِ الصِّدْقِ

وترجمةُ قوله: ونَزِّهْهُ وشَبِّهْهُ: (أور تنزيه كي جاور تشبيه دائى جا)

(وهو أَشَدُّه عَلَيّ) ولمَّا كان في هذا النوع تسخيرٌ لباطنِهِ وانسلاخٌ عن بعض أوصافه، كان شديداً من سائر أنواعه، وإن كان الوحيُ كلُّه شديداً. وهو إشارة إلى النوع الأول: **(فَيُفْصِم عني)** أي إذا انقطع الوحي فيُقْلِع ويَتَجلّى ما قد غشيتني من الشِّدة. **(وقد وَعَيت عنه ما قال)** إنما جاء بصيغة الماضي إشارة إلى مزيد التثبُّت فيه، ودفعاً لِمَا قد يختلجُ، من أنه إذا كان مثل الصَّلصلة فلعله لا يَفْهَمُ معناه، أو يتعسَّر فهمُهُ، فأزاحه أنه كان يَعِيهِ ويحفظه بدون تردد، وإنما التشبيه لمعنى آخر.

(وأحياناً يتمثل)... إلخ إشارة إلى النوع الثالث. ولعل العسر لو كان فيه لكان على جبريل عليه السلام، بعكس ما في الأول، لأنه هو التاركُ لصورته الأصلية، والنازلُ إلى الصورة البشرية، وترك النَّشأة هو الموجب للعسر والشدة. وإنما لم يذكر الثالث لنَدْرَته وكونه مخصوصاً في الإسراء. فإن قيل: كيف تَمثُّله مع عِظَم جُثَّته؟ قلت: هذا أمر لا ندخل فيه، ونؤمن حقاً بما أخبر به نبينا ﷺ، وهو كقوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧].

وسئل إمام الحرمين عنه في الطواف، فأجاب بما تفصيله من «الفتوحات»: إن الأرواح على نوعين: طيبة، وخبيثة. فالأولى: الملائكة، والثانية: الجِنّ، ثم جعل الشيخ رحمه الله الملائكة، والشياطين، والنفوس الناطقة الإنسانية عالماً برأسه. وسمّاه: عالم الأرواح، وقال: إن أشياء هذا العالم تتمكن أن تتصور بصور متنوعة، وتتشكَّل بأشكالٍ مختلفة، وتَكْبُر ما كانت صغيرةً، وتَصْغُر ما كانت كبيرةً، بلا زيادة أمر ونقصانه، بخلاف الأجساد، فإنها لا تتمكن أن تتغير بتلك التغيُّرات، وهذه المسألة تسمى اليوم: بتجسد الأرواح، وتروُّح الأجساد.

قلتُ: وهكذا قال الصدر الشِّيرازي، وهو صوفي شيعي لا يَسُبُّ الصحابة رضي الله عنهم، ولكنه يُسيء الأدب في شأن الأشعري والرازي، وذكر أن أرواح المرتاضين رضي الله عنهم، تقدر على ذلك. قلتُ: ولا أعلم أحداً من علماء الإسلام قال بتشكّل أرواح الإنسان غير الشيخ الأكبر[1].

(فأعي ما يقول) وقوله: (وعَيْتُ) يدلّ الثاني على الفهم مع الصوت، والأول على الفهم بعده، كما هو الطريق المعروف عند مخاطبة رجلٍ برجل. والفرق ما أشرنا إليه. (لَيَتفصَّدُ) مأخوذ من الفَصْد: وهو قَطع العِرق لإسالة الدَّم. شُبِّه جبينُه بالعِرْقِ المفصود مبالغةً في كثرة العَرَق. وفي قولها بيان لما رأته من الشدة، ودَلالة على كثرة معاناة التَّعب، لما في العَرَق في شِدَّة البرد من مخالفة العادة. وقد وردت في بيان نقله أخبار، فلتُطْلَب من مواضعها. والله تعالى أعلم.

٣ ـ باب

٣ ـ حدّثنا يَحْيَى بْنُ بُكَيرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيثُ، عَنْ عُقَيلٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيرِ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ المُؤْمِنِينَ أَنَّهَا قَالَتْ: أَوَّلُ مَا بُدِىءَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ، فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ، ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيهِ الخَلَاءُ، وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ، فَيَتَحَنَّثُ فِيهِ ـ وَهُوَ التَّعَبُّدُ ـ اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ العَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهِ، وَيَتَزَوَّدُ لِذلِكَ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا، حَتَّى جَاءَهُ الحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ، فَجَاءَهُ المَلَكُ فَقَالَ: اقْرَأْ، قَالَ: «مَا أَنَا بِقَارِىءٍ،» قَالَ: فَأَخَذَنِي

---

(١) قلت وفي نسخة الإنجيل الموجودة بأيدينا أن عيسى عليه الصلاة والسلام كانت تتبدل صورته في أبصارهم وأعينهم وما ذاك إلا لغلبة الروحانية ومنه سمي روح الله - والله تعالى أعلم بالصواب -.

فَغَطَّنِي، حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الجَهْدَ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ: اقْرَأْ، فَقُلْتُ: «مَا أَنَا بِقَارِئٍ»، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الجَهْدَ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، فَقُلْت: «مَا أَنَا بِقَارِئٍ»، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّالِثَةَ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣﴾ [العلق: ١ ـ ٣]. فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَرْجُفُ فُؤَادُهُ، فَدَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَقَالَ: «زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي»، فَزَمَّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ، فَقَالَ لِخَدِيجَةَ وأَخْبَرَهَا الخَبَرَ: «لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي» فَقَالَتْ خَدِيجَةُ: كَلَّا، وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَداً، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَحْمِلُ الكَلَّ، وَتَكْسِبُ المَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الحَقِّ. فَانْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ حَتَّى أَتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ العُزَّى، ابْنَ عَمِّ خَدِيجَةَ، وَكَانَ امْرَأً تَنَصَّرَ فِي الجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ يَكْتُبُ الكِتَابَ العِبْرَانِيَّ، فَيَكْتُبُ مِنَ الإِنْجِيلِ بِالعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ، وَكَانَ شَيْخاً كَبِيراً قَدْ عَمِيَ، فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ: يَا ابْنَ عَمِّ اسْمَعْ مِنَ ابْنِ أَخِيكَ، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: يَا ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى؟ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَبَرَ مَا رَأَى، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: هذا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللَّهُ عَلَى مُوسى، يَا لَيتَنِي فِيهَا جَذَعاً، لَيتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ؟» قَالَ: نَعَمْ، لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا عُودِيَ، وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْراً مُؤَزَّراً، ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوُفِّيَ، وَفَتَرَ الوَحْيُ. [الحديث ٣ ـ أطرافه في: ٣٣٩٢، ٤٩٥٣، ٤٩٥٥، ٤٩٥٦، ٤٩٥٧، ٦٩٨٢].

٤ ـ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: وَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ: أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيَّ قَالَ وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ فَتْرَةِ الوَحْيِ، فَقَالَ فِي حَدِيثِهِ: بَينَا أَنَا أَمْشِي إِذْ سَمِعْتُ صَوْتاً مِنَ السَّمَاءِ، فَرَفَعْتُ بَصَرِي، فَإِذَا المَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ جَالِسٌ عَلَى كُرْسِيٍّ بَينَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، فَرُعِبْتُ مِنْهُ، فَرَجَعْتُ فَقُلْتُ: «زَمِّلُونِي»، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝١ قُمْ فَأَنذِرْ ۝٢﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ۝٥﴾ [المدثر: ١ ـ ٥]، فَحَمِيَ الوَحْيُ وَتَتَابَعَ.

تَابَعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ وَأَبُو صَالِحٍ، وَتَابَعَهُ هِلَالُ بْنُ رَدَّادٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ. وَقَالَ يُونُسُ وَمَعْمَرٌ: بَوَادِرُهُ. [الحديث ٤ ـ أطرافه في: ٣٢٣٨، ٤٩٢٢، ٤٩٢٣، ٤٩٢٤، ٤٩٢٥، ٤٩٢٦، ٤٩٥٤، ٦٢١٤].

الحديثُ الثَّالث

(الرؤيا) قد كنتُ حققتُ في سالفِ من الزمان أن الرؤيا ليست بنوم ولا يقظة، بل هي حال متوسطة بينهما، ولذا لا تزال تتسلسل ولا تنقطع إلا بالنوم الغَرِق أو اليقَظة، ثم اطلعتُ بعد زمن طويل على «دائرة المعارف» لفريد وجدي، فرأيت فيها تحقيق أهل أوروبا الآن بعين ما كنت حققته سابقاً.

رؤيا الأنبياء

ولا شك أنه وحي وإن احتاج إلى التعبير، ولذا لما رأى إبراهيم عليه الصَّلاة والسَّلام أنه يَذبح ابنه تَشمَّر للذبح، وكان من شأنه كما قصَّه الله سبحانه وتعالى، ولولا أنها وحي لما اجترأ على مثل هذا. واعلم أن أهل الكفر كانوا يذبحون أولادهم تقرُّباً إلى الله، ولم يكن هذا في دين سماوي قط. وتأويل رؤياه ما وقع منه فحسب، وبه تمّ الاختبار والابتلاء، ولم يكن الذبح مراداً من أول الأمر، فلما صدَّقه وامتثل به وأجراه على ظاهره، ناداه ربه: ﴿أَن يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥]، ثم فداه بكَبْشٍ، فإن شاكلةَ وحي الرؤيا على خلاف شاكلة الوحي الصريح، فإنه قد يكون أُنموذجاً يكفي لصدقها في الخارج نحو من الوجود، لا كما قال الشيخ الأكبر: إن إبراهيم عليه الصَّلاة والسَّلام كانَ مأموراً بذبح الكَبْش من أول الأمر، ولكنه شدَّد على نفسه، وأراد أن لا يُؤَوِّل رؤياه، بل يُجريها على ظاهرها، فكشف الله سبحانه عن مراده: أنه ذَبْحُ الكَبْش.

ومعنى قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ عنده أي أمضيتها على ظاهرها، مع أن المراد منها كان هو ذبح الكَبش، دون ذبح الولد. فإن الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام، أقرب فهماً لهذه الأمور من الأولياء **والصواب** أنها تحتاج إلى التعبير كرؤيا يوسف عليه الصلاة والسلام وكرؤيا نبينا ﷺ في دار هجرته، فذهب وهْله إلى أنها اليمامة وكانت هي المدينة، وفي هزيمة المسلمين، ثم في فتحهم، . فرأى سيفاً، هَزَّها مرة فانقطعت، ثم هَزَّها مرة أخرى فعادت كأحسن ما كانت، وفي كَذَّابَيْن حيث رأى في يديه سواران من ذهب، وفي أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، أُرِيهَا في سَرَقَةٍ من حرير وغيرها. وما نقل في واقعة الحُدَيْبِيَة فافتراء محضٌ ليس له إسناد ولو ضعيفاً.

اجتهاد النبي ﷺ

واعلم أن النبي ﷺ ينتظر الوحي في الأمور كلها، فإذا لم ينزل عليه وَدَعَتْ له حاجة اجتهد. ثم لا يُتْرَكُ على الخطأ لو وقع فيه، ولا يَسْتَقِرُّ عليه حتى الموت قط، وهو تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَـٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢] الخ وسنعود إلى تفسيره إن شاء الله تعالى. وما ذكره المفسرون من القصص ههنا فكلُّها باطلة. وقول إبراهيم عليه الصَّلاة والسلام ﴿هَـٰذَا رَبِّى﴾ [الأنعام: ٧٦] من هذا القبيل عندي. والناس ذكروا عنه وجوهاً من رَطْبٍ ويابس، وما نُلْقِي عليك الآن هو أنه لم يكن هناك شيء في الخارج، بل السلسلة كلها حكاية عن انتقالاته التدريجية الفكرية، حتى انتهى إلى العِلم الحقيقي. ولم يكن لهذا المعنى لفظ يؤدي مؤدَّاه، فسبق الوَهْم من مجرد التعبير إلى ما سبق، وكان المراد منه هو التدرّج، ولذا كرر قوله: ﴿هَـٰذَا رَبِّى﴾ ثلاث مرات. معناه: أنه اجتهد في أنه ربه أم لا؟ ثم اجتهد واجتهد حتى تبيَّن له أنَّ مَنْ كان محطاً للتحوُّلات، ومحلاً للتغيرات، وآفلاً بعد كونه طالعاً، ومُظلماً إِثْرَ كونه مضيئاً ومستضيئاً، لا تليق به الألوهية، فتبرَّأ منه حنيفاً مسلماً. ولفظ الاجتهاد حادثٌ، والتدرج لم يكن في الخارج بلفظ، ولكنه نية على نحو التقادير، وما المانع عنه عند

ظهور الحُجة شيئاً فشيئاً، فإبراهيم عليه الصَّلاة والسَّلام ما كان له أن يعتقد بقوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾، ولكنْ تَدرجَ نحو العلم الحقيقي شيئاً فشيئاً حتى بلغ إلى حقيقة العِلم، ولم يستقر على ما يلوح من ظاهر الألفاظ، ولو كلمحة برقٍ خاطفٍ، فاعلمه.

الرؤيا الصالحة في النوم

وعند المصنف في التعبير: «الرؤيا الصادقة». وبينهما فرق ظاهر، فإن رؤيا الأنبياء لا تكون إلا صادقة. وقد تكون غير نافعة، كرؤياه ﷺ في أحد: وإنما بُدِىء بذلك ليكون له تمهيداً وتوطِئةً لما يكون في اليقظة. كتسليم الحجر عند مسلم، وكسماع الصوت عند بناء الكعبة أن: «اشْدُدْ عليكَ إزارَكَ» وهو في البخاري عن جابر، وهذا الصوت عندي صوت المَلَك، وكرؤية الضوء، وكلها لتقريبه إلى عالم الرُّوحانيات وعالم الغيب[1].

(فَلَقِ الصبح) قال ابن أبي جَمْرَة: إنما شبهه به دون غيره؛ لأن شمس النبوة كانت الرؤيا مَبَادىء أنوارها، فما زال ذلك النور يتسع حتى أشرقتِ الشمس، فمن كان باطنه نورياً كان في التصديق بَكْرِياً كأبي بكر، ومن كان باطنه مظلماً كان في التكذيب خفَّاشاً كأبي جهل، وبقية الناس بين هاتين المنزلتين، كل منهم بقدر ما أُعطي من النور. كذا في «الفتح» من كتاب التعبير.

(ثم حُبِّبَ إليه الخلاء) وهذا على نحوٍ من مجاهدات الصوفية وخلواتهم ثم إن اعتكاف الفقهاء وخلوات الصوفية عندي قريب من السَّواء. والفرقُ من جهة تعيين الأيام.

(الليالِيَ ذَوَاتِ العَدَد) وأُبهم العددُ لاختلافِهِ. وفي تفسير «روح المعاني»: عن الصفيري أن النبي ﷺ كان يذهب إلى حِراء في رمضان، ويمكث إلى أربعين يوماً. قلت: أما ذهابه في رمضان فقد تحقق عندي. وأما مكثُهُ إلى الأربعين فلم أقف عليه سوى ما ذكره الصفيري. ولا أدري حاله؟! وقد تحقق عندي أنه كان يذهب خارج رمضان أيضاً، كما يُستفاد الإكثار من هذا الحديث.

وأما وجه خَلوته في حِرَاء خاصة. فكما عند الحافظ في التعبير: عن ابن أبي جمرة، أن المقيمَ فيه كان يمكنه رؤية الكعبة، فيجتمع لمن يخلو فيه ثلاث عبادات: الخلوة، والتعبد، والنظر إلى البيت. وفيه أيضاً: أن جدَّه عبد المطلب كان يخلو به أيضاً، وكان على الفِطرة، ويمكن أن يكون على الحنيفية. وتُنْقَلُ من كلماته ما يدل على إقراره بالقيامة، وأخلاقه الحسنة، وكان أُخْبِرَ بنبوته ﷺ بأن ابنه هذا يكون له شأن من الشرق إلى الغرب، وعلى هذا أمكن أن يكون ناجياً، إلَّا أنْ يثبت عنه الشِّرك وعبادة الأصنام. والله تعالى أعلم.

---

(١) قلت: وذكر الحافظ في كتاب التعبير رواية عن عبيد عمير أنه وقع له في المنام نظير ما وقع له في اليقظة أيضاً من غط الملك وأمره بالقراءة وغير ذلك مما وقع له في اليقظة.

(جَاءَهُ الحقّ) أي جبرائيل عليه السلام، أو المراد أنه انكشف له الحال الآن، وتحقق جلياً أن سماعَ الصوت ورؤية الضوء وسلام الحجر وغيرها، كان تمهيداً للأمر الذي بُعث به.

(اقرأ) ليس من باب التكليف، بل من باب التَّلقين والتلقي لما يقوله، كما إذ يَحْضُر الصبيُّ قِبَلِ المعلِّم وكتابتُهُ معه، فيقول له أستاذه: اقرأ، لا يريد بذلك تكليفه بالقراءة، ولكنه يكون تلقيناً له أن أقرأ كما أقرأ لك الآن[1].

(ما أنا بقارىء) واختُلف في هذا التركيب أنه مفيد للقصر أم لا، وذهب السكّاكي إلى أنه يُفيد القصر، وهو المختار عندي، ولكنه ليس بمطَّرِد. قيل: (ما) في المرة الأولى نافية، أي لستُ بقارىء، وفي البواقي استفهامية، أي أيَّ شيء أقرأ؟ والأرجح عندي أنها كلها نافية، وترجمته: "مين وه شخص نهين جس سى قراءت هوسكى".

(فغطني) ذكر العلماء: أنه كان ضَرْبَاً من التنبيه. وقال الصوفية - كَثَّرهم الله تعالى -: إنه كان للإلقاء في القلب، وللتقريب إلى المَلَكِيَة وإحداث المناسبة بها، وفيه أن للمعلِّم حقاً على المُتعلِّم.

فقال: ﴿اقرأ باسم ربك﴾... إلخ[2] وإنما أضاف لفظ الاسم ولم يقل: اقرأ بربك، تبرُّكاً باسمه تعالى، فكما أن ذاتَه مَجْمَعُ البركات، كذلك صفاتُهُ وأسماؤه تعالى، فأدخل لفظَ الاسم وتبرَّك به إيذاناً بذلك، وإنما بدأ بالقراءة لأنها الأهمُّ إذ ذاك، وأما اسمُ الله تعالى فيصلحُ لبداية جميع الأمور، وليس له اختصاصٌ بشيء دون شيء.

الكلامَ في أولِ السُّورِ نُزُولاً

واعلم أنه اختُلف في أول ما نزل من القرآن، فقيل: وهو الصحيح: أنه: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾، وهو الظاهر من هذا السياق، وله أدلة أخرى، مذكورة في موضعها. والقول الثاني: ﴿يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝١﴾، ويُؤيده ما في الصحيحين، عن أبي سَلَمة عن جابر: سمعتُ رسول الله ﷺ، وهو يُحدِّث عن فترة الوحي، فقال في حديثه: «بينا أنا أمشي سمعت صوتاً من السماء، فإذا المَلَكُ الذي جاءني بحِراءَ جالسٌ على كرسي بين السماء والأرض، فرجعت فقلت: زمِّلوني فدثِّروني، فأنزل الله: ﴿يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝١﴾».

---

(١) قلت يؤيده ما عند الحافظ في التفسير رواية قال: أتاني جبريل نمطاً من ديباج فيه كتاب، فقال اقرأ، فقلت: ما أنا بقارىء، قال السهيلي: قال بعض المفسرين: أن قوله آلم ذلك الكتاب إلخ، فيه إشارة إلى الكتاب الذي جاء به جبريل، حيث قال له اقرأ.

(٢) فلما قال ثلاثاً ما أنا بقارىء، قيل له اقرأ باسم ربك، أي لا تقرؤه بقوتك ولا بمعرفتك، لكن بحول ربك وإعانته، فهو يعلمك كما خلقك، وكما نزع عنك علق الدم ومضمر الشيطان في الصغر، وعلم أمتك حتى صارت تكتب بالقلم بعد أن كانت... ذكره السهيلي كذا في الفتح.

والجواب عنه بوجوه، منها: أن المراد منه نزولُهَا بعد زمنِ الفترة، كما يؤيده السياق. وقوله: فإذا المَلَك الذي جاءني بحِراء أيضاً يدلُّ على سابقيةِ عَهدٍ وتقدُّم خبرٍ. ومنها: أنه اجتهاد من جابر وليس مرفوعاً، وهو الأصوب عندي. والتوفيقُ عسير جداً، وبه قال الكرماني كما في «الفتح» في سورة المدثر. والقول الثالث: الفاتحة، وله مُرْسَل عند البيهقي. قال البيهقي: إن كان محفوظاً فيحتمل أن يكون خبراً عن نزولها بعد ما نزلت عليه «اقرأ» و «المدثر»[١].

والجواب أن يُلْتَزَمَ بتعدُّدِ نزولها، فلعلها نزلت أولاً بغير صفة القرآنية، ونزلت أخرى بصفتها. وفي «الإتقان» رواية في ترتيب السور مسلسلة بأئمة النحو، فأمعنت فيها النظر، فبدا لي أنه قد سرى في هذا الباب اجتهاد، فالطرد والعكس عليه مشكل. ثم ههنا نُكتةٌ نبّه عليها الحلبيُّ في سيرته، وكأنه أراد منها تأييداً لمذهب الحنفية أن الفاتحة إذا لم تنزل أولاً، فكيف يكون حَال الصلوات عند من جعلوها ركناً.

هل التَّسمية جزءٌ من كلِّ سُورة؟

فقال الشافعية: إنها جزء من كل سُورة وجزءٌ من الفاتحة أيضاً. وقال الحنفية: إنها ليست جزأً للفاتحة، ولا من كل سورة، قيل: أول مَنْ كتب هذه المسألة منا هو أبو بكر الرَّازي، وليست منقولة عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى. قلتُ: ومن رآها مكتوبةً بين كل سورتين يَحْكُمُ ذِهْنُه إلى أنها آية نزلت للفصل بين السور، كما ذكر في «الكنز». واعتُرِض على الشافعية أن التسمية لو كانت جزءاً من كل سورة نزلت هناك أيضاً. وأجاب عنه الشافعية أولاً: بأن مضمون التسمية قد أُدِّيت في ضمن: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ وثانياً بأنها صارت جزءاً بعد نزولها وهو كما ترى، فإن الكلام في صيغة التسمية لا في معناها.

(حتى بَلَغَ مِنِّي الجَهْدَ) رُوي بنصب الدال ورفعها[٢].

(يَرْجُفُ فُؤَادُهُ) وفي «نوادر الأصول» للحكيم الترمذي ـ وهو غير الترمذي صاحب «الجامع» ـ: أن القلب خاص، وهو موضع الإدراك، والفُؤاد يُطْلَق على وعائه. قال الشيخ

---

(١) يقول العبد الضعيف وقد راجعت ألفاظه فهي تأبى عن تأويل البيهقي كل الإباء قال شيخنا وهكذا روي عن أبي هريرة مرفوعاً بإسناد قوي إلا أن المحدثين عللوه وبالجملة ذهب بعضهم إلى أوليتها أيضاً.

(٢) يقول العبد الضعيف وقد نقل الحافظ في التعبير ههنا كلاماً عن شيخه مليحاً جداً فناسب أن نذكره ملخصاً، فقال: وقد رجح شيخنا البلقيني بأن فاعل بلغ هو الغط والتقدير بلغ مني الغط جهده أي غايته فيرجع الرفع والنصب إلى معنى واحد وهو أولى، قال شيخنا وكان الذي حصل له عنه تلقي الوحي من الجهد مقدمة لما صار يحصل له من الكرب عند نزول القرآن وهي حالة يؤخذ فيها عن حال الدنيا من غير موت، فهو مقام برزخي يحصل له عند تلقي الوحي ولما كان البرزخ العام ينكشف فيه للميت كثير من الأحوال خص الله نبيه ببرزخ في الحياة يلقي عليه فيه وحيه المشتمل على كثير من الأسرار، وقد يقع لكثير من الصلحاء عند الغيبة بالنوم أو غيره اطلاع على كثير من الأسرار، وذلك مستمد من المقام النبوي، ويشهد له حديث رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة اهـ.

الأكبر: إنه حنفي[(١)] والخشية إنما كانت بالعجز عن حمل أعباء النبوة، وإنما لم تضطرب خديجة رضي الله عنها لأنها لم تكن صاحب الواقعة، وفَرْقٌ بين مَنْ يدخل في الشيء ويكون صاحبَة الواقعة، وبين من يسمعها من وراء وراء[(٢)].

---

(١) يقول العبد الضعيف ونص الحافظ عن شيخه في التعبير أن الحكمة في العدول عن القلب إلى الفؤاد أن الفؤاد وعاء القلب على ما قاله بعض أهل اللغة فإذا حصل للوعاء الرجفان حصل لما فيه فيكون في ذكره من تعظيم الأمر ما ليس في ذكر القلب، . وأما بوادره فالمراد به اللحمة التي بين المنكب والعنق جرت العادة بأنها تضطرب عند الفزع وعلى ذلك جرى الجوهري وتعقب ابن بري فقال هي ما بين المنكب والعنق يعني أنه لا يختص بعضو واحد وهو جيد فيكون إسناد الرجفان إلى القلب لكون محله وإلى البوادر لأن مظهره اهـ ملخصاً.

(٢) قلت إن الله سبحانه إذا اصطفى أحداً لنبوته أو رسالته يخلق فيه عقيبه علماً ضرورياً بنبوته بحيث لا يبقى له قلق ولا اضطراب كما يظهر من قصة موسى عليه الصلاة والسلام حين توجه إلى الطور لأن يأتي قبساً أو يجد على النار هدى. ومعلوم أنه لم يكن مراقباً عم يصنع به ولا منتظراً بما يحمل عليه إذ ناداه ربه من شاطىء الوادي الأيمن ﴿يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ وأمره أن يذهب إلى فرعون إنه طغى فلما سمعه موسى عليه الصلاة والسلام ألقى عليه في ساعته تلك من اليقين والإذعان بنبوته ما هون عليه الدعوة لمثل فرعون الباغي الطاغي فلم يتأخر عن معارضته طرفة عين، ولا شك في نبوته كجناح بعوضة إلا أنه كان بشراً خلق من ضعف فشكى إلى ربه عن ضعفه وسأله أن يجعل أخيه ردئاً يصدقه ويكون عوناً له فإنه كان أفصح لساناً وأبين حجة ولهذا قال: «ولهم على ذنب فأخاف أن يقتلون» ولذا خاف من عصاه حين صار حياً حين قال ربه «خذها ولا تخف» فلم يكن هذا الخوف شكاً منه أو إعراضاً عما أمره الله به والعياذ بالله، بل إظهاراً لضعف جبل عليه الإنسان: فإذا لم يشك من كان نبيء بدون تمهيد ولا سابقية خبر فكيف بمن مهد له تمهيداً ومرن تمريناً في النوم واليقظة؟ ولكن إذا تجلى له الملك، وقد سد الأفق وغطه حتى بلغ منه الجهد وأنزل عليه من الكلام ما لو أنزل على الجبال لتصدعت من خشية الله وتخشعت جعل يرجف فؤاده ويخشى على نفسه لا لريب عرضه أو هول هاله بل لضعف فطر عليه الانسان. بلى وحق له أن يرجف ويخشى. كيف وقد كان هذا أول معاملة اعترته؟ وفكر في نفسك أن لو عرا أحداً الآن مثل ما عراه ماذا يصنع. ثم ما زال عليه من تلك الشدة بقايا حتى كان يأخذه الغطيط والبرحاء في شدة البرد كما علمت. فإذا كان هذا حاله بعد مزاولات ومعاهدات بالوحي فما ظنك به إذا كان نزل عليه وهو غير ممارس لتلك الأهوال ولا حامل لهذه الأثقال، ولم نجد في هذا الباب غير عبارات وتعبيرات تدل على ما يعتري المرء في مثل هذه الأهوال والأحوال. ولكن الذين أشربت قلوبهم هواسات النصارى واتباعهم في كل ما وسوست به صدورهم جعلوا يحملونهم على ما يقشعر منه جلود الذين آمنوا فهم في ريبهم يترددون. وأصرح قرينة على ما قلنا ما عند البخاري في التفسير: فبينا أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري قبل السماء فإذا الملك الذي جاءني بحراء قاعد على كرسي بين السماء والأرض فجئت منه حتى هويت إلى الأرض وفي «بدء والوحي» فرعبت، وليس فيه لفظ «منه» فجئت أهلي فقلت زملوني زملوني، وهذا وإن كان في واقعة أخرى لكنه قرينة قوية على أن الخشية إنما لحقها مما رأى الملك على عظمته وهيأته بين السماء والأرض وهذه أمور تضعف عن حملها فطرة البشر، فالخوف والخشية لا يصادم الإذعان والإيقان بشيء أصلاً لأنه في بنية البشر قال تعالى ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾، وكما جاز لموسى أن يخاف من عصاه حين صار ثعباناً ولم يصادم ذلك إيمانه جاز للنبي صلى الله عليه وسلم أيضاً أن يخشى عند رؤية الملك بهذه الهيئة لأن الملك على تلك الهيئة وغطه ليس بأدون من عصاه. ثم بدا لي أن في إلقاء تلك الخشية عليه وإبلاغ هذا الجهد منه حكمة عظيمة من الله تعالى، فإن الخشية والجهد وإن كانا مما لابد منهما في المعاملات الروحانية مطلقاً وقلما تعترض معاملة ربانية إلا ويحس منها صاحبها نوع غيبة وهيبة وكيفية أخرى تشبههما. ولكن من لم يذق لم يدر ومع ذلك فيه حكمة بليغة تقتضي تمهيد «مقدمة»، وهي: أن الله تعالى قد يقدر لأنبيائه أموراً يلقيها عليهم تكويناً لمصالح لا يعلمها إلا هو كما ألقى على موسى عليه السلام من الغضب ما حمله على أن يجمح خلف الحجر الذي كان وضع عليه ثيابه عند =

. . . .

= الغسل حتى قام به على ملأ من بني إسرائيل الذين آذوه فبرأه الله مما قالوا، مع أنه كان ستيراً حيياً أفيسوغ لأحد أن يقول: إن موسى عليه السلام لم يكن حيياً، ويتمسك بهذه الواقعة، والعياذ بالله. ولكن الله سبحانه يفعل بخواصه ما يزيل به شين الأعداء عنهم. وكما ألقى عليه النصب في طريقه إلى خضر عليه السلام حين فقد الحوت ولم يلحقه تعب قلبه. وكما قال النبي ﷺ: إنما أنسى لأسن. فهذه تقديرات إلهية تجري على خواصه تعالى وتكون فيه مصالح تقصر عن إدراكها الأنظار وتتراجع عن إحاطتها الأفكار. إذا علمت هذا فاعلم أن ما أخذته من المخافة وما غشيته من الخشية والرهبة كلها ألقيت عليه تكوينا ليرجع إلى من جعلها الله له سكناً وترجع به إلى ورقة فيشيع خبره من قبلهم وبعد تصديقهم ويعلم أنه لم يزور دعوة من نفسه، ولكن الله سبحانه هو الذي ألبسه قباء النبوة حتى عرفه من عرفه وجهله من جهله ويصير بهذا الطريق دليلاً محكماً على النبي ﷺ نبي صادق حتى شهد به شاهد من أهله وشهد به ورقة الذي كان يعرف حال الأنبياء. فإذا كان ظهر أمر نبوته ظهوراً لم يشك فيه من سمع به من أهل العلم والعدل، فكيف بمن نبيء! ولكن الله سبحانه أراد بهذا الطريق أن ينطق به لساناً من عالم أهل الكتاب ابتداء بدون دعوة منه ليكون حجة على أهل الكتاب وعوناً لتصديق العرب ولو كان ادعى أولا ثم صدقه آخرون لكان أيضاً طريقاً صحيحاً كما سبق بموسى عليه الصلاة والسلام حيث ادعى قومه من غير مصدق معه ولذا سئل أن يكون معه رده يصدقه ولكنه صلى الله عليه وسلم تجلى أمره وانكشف حاله انكشافاً شهد به قبل دعوة منه كل من كان يعرف الأنبياء وأحوالهم. فكان صريحاً في أنه نبي الله ومن افترى عليه بالافتراء فقد افترىٰ إثماً عظيماً. فظهر بهذا الطريق أن أمر نبوته كان فجأة من غير تهيؤ منه. بخلاف من كان يريد أن يمكر بالناس فإنه يهيىء لهم من عند نفسه ما يصرف به وجوه الناس إليه وهذا لم يسو أمراً من عنده ولكن غشيته غاشية من ربه كاد ظهره أن ينقض بها فاضطر إلى التزميل. فالله سبحانه أظهر أمره بهذا الطريق على الناس. ولذا لم يقدر أن يذهب هو بنفسه ولكن ذهبت به خديجة رضي الله عنها وإذن لم يبق في نبوته ريب لرائب، وصار أول أمره شهادة من علمائهم وآخر أمره الدعوة بما أمره الله. فسائر الأنبياء ادعوا ثم صدقوا وهذا مصدق ثم داعي فهو الذي صدق قبل دعوته؟ وأين هم عن حمل الوقائع على المحامل الحسنة؟ نعم (إن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلاً وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً) فحملوا خشيته على تردده في نبوته جهلاً ووقاحة والعياذ بالله! كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً. ولولا في قلبه من الإيقان والإذعان كأمثال الجبال لما حلمه على التردي بنفسه عند فترة الوحي، فإن إضاعة نفسه لا يستطيعه أحد إلا لحبيبه إذن ليس معنى قوله في الفتح إنك لرسول الله حقاً غير تسلية وتشفية وتذكار بالعهد الماضي، كما يدل عليه ما بعده «فيسكن عند ذلك جأشه». فعلم أنه كان تسكيناً وتسلية ولابد. ثم عند البخاري مصرح بأنه كان يفعله لأجل ما لحقه من الحزن ولذا قال تعالى ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ على قول ولم يقل إنك رسول الله حقاً: فلا تشك فيه ثم إني قائل لك أمراً يضيق به صدري ولا ينطلق لساني ولكن أرجو من الله سبحانه أن يكون حقاً: وهو أن الإيمان بالمغيبات كما أنه يجب على الأمم كذلك يجب على أنبيائهم أيضاً بل هم أولهم وأولادهم به ولما كانت نبوة النبي أيضاً من المغيبات كما بين في علم الكلام فلا مناص أن يجب عليهم الإيمان بها أيضاً ولذا قال النبي ﷺ حين سمع المؤذن أشهد أن محمداً رسول الله: «وأنا» «وأنا» والمغيبات نوع مغاير للشهادة. فكم من أشياء تبقى في المغيبات مجملة ولا تبقى في الشهادة وهذا أمر وراء الإذعان، فإن الإذعان قد يكون بالمغيبات أزيد من الشاهد ومع ذلك تبقى فيها أمور تتردد النفس في تفاصيلها ولا يزال يتردد ولا تقنع أبداً حتى يصير الغياب شفاها. ولا يكون هذا التردد من تلقاء ضعف في اعتقاد المتكلم بل هي ناشئة من نفس حقيقة الغيب فإنه لكونه غيباً غير مشاهد لا تصفو حقيقته عند النفس كالمشاهد، فالتردد والتطلب إنما يكون في المتعلقات التي لا تدخل في الإيمان لا في نفس الشيء والإيمان به فإنه أمر مفروغ عنه. ألا ترى إلى قوله تعالى في سؤال إبراهيم عليه السلام عن أحيائه «أو لم تؤمن؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي». أي الإيمان حاصل بالمرة ولكن إحياءك غيب فأريد أن أرى الغائب شاهداً لأزيل به ما يبقى في الغيب. وسماه طمأنينة فسؤاله لم يخالف إيمانه بل أكده لأن الإيمان هو الموجب للسؤال =

(زَمِّلُونِي) ولا يذهب وَهْلُك إلى نزول المُزَّمِّل في هذه القصة، نظراً إلى مجرد اشتراك اللفظ، فإنه متأخر قطعاً.

(ما يُخْزِيكَ الله) أصلُ الخزي أن يفوِّض أمرٌ إلى رجل فلا يستطيع حمله فيتركه، فيُعَدُّ عُمْراً بين الناس وغيرَ أهل له.

= لأنه يدل على أن لا محيي عنده إلا هو ولذا سأله عن الأحياء. ثم هذا ليس فيما يجب به الإيمان لأنه يجب على نفس الأحياء لا على كيفيته كيف هي فما يجب الإيمان به لم يقع السؤال عنه وما وقع عنه السؤال وهو كيفيته لا يجب الإيمان به كالإيمان بالقيامة فإنه واجب. أما أنها كيف تقدم فليس مما يتعلق به الإيمان. إذا علمت هذا فاعلم أن النبوة أيضاً يجب الإيمان بها للنبي أيضاً. ولكنها غيب وقد علمت أن الغيب يبقى معه أمور ولو احتمالاً عقلياً لا تجويزاً واقعياً فربما يضطرب فيها النفس كتردد النبي ﷺ عند مشاهدة الفزع والريح مع أن ذاته الشريفة كانت آمنة من العذاب لأمته ولكنه كانت الرياح والسحاب تهمه هماً شديداً حتى كان يرى ذلك في وجهه فإذا مطرت انكشف عنه، فهذا التردد والفزع كله كان لفرض احتمال المفروض كالواقع لغناء رب العالمين عن العالمين وفي مثله تتجاذب الأطراف عند الخائف الخاشع فوعده بالأمن يسليه ويكشف همه ولمثله خاف موسى عليه الصلاة والسلام حين ألقى السحرة حبالهم فخيل إليه من سحرهم أنها تسعى حتى قال له ربه لا تخف إنك أنت الأعلى وهذا لكون علم العاقبة غيباً لا يدري ما الله صانع به فقس عليه الخشية فيما نحن فيه. فلا تردد في النبوة ولا شك ولا شيء ولكن الخشية وغيرها إنما كانت في متعلقاتها التي لا تدخل تحت الإيمان أصلاً كخطور عواقبها في القلب وأنه كيف يتحمل هذا الخطب العظيم. وأنه ماذا يعامل معه من تلقاء قومه. وأنه هل ينتصر له أو عليه؟ كما في حديث مسلم في المشكاة في باب الإنذار والتحذير في حديث طويل وإن الله أمرني أن أحرق قريشاً فقلت رب إذا يثلغو رأسي فيدعوه خبزة واحدة إلخ.

ومن ههنا تبين معنى قوله ﷺ في المشكاة في «حديث الكهانة» قال: قلت: كنا نتطير قال: ذلك شيء يجده أحدكم في نفسه فلا يصدقكم. فوجدناهم الشيء في أنفسهم لم يعد مخالفاً لإيمانهم. وإنما يخالفه انبساطه والعمل عليه. وبه ينحل ما أشكل على الناس في حديث الوسوسة عند مسلم فسألوه إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم قال أو قد وجدتموه؟ قال نعم، قال: ذاك صريح الإيمان. فوجدان الشيء من آثار الغيب والتعاظم. بتكلمة عين الإيمان ولكن في وساوس ووساوس فرقاً فلا تستحمق ووسوسة كل على حدة، فلا تختلط بين الناس والناس، فإن من عباد الله حسناتهم سيئات المقربين. وجملة الأمر أن النبي ﷺ لم يشك ولكنه عراه من الشدة وغيرها ما لو عرا أحداً لمات فرقاً فإن عطايا الملك لا يحملها إلا مطاياه. ألا ترى أن الله سبحانه لما تجلى للجبل جعله دكاً بخلاف موسى فإنه لم تأخذه إلا غشية ثم لو فرضنا أنه كان بقي في نفسه ما يبقى في المغيبات لما ضر أيضاً ولما ناقض إيمانه وإذعانه كما مر وحمل الألفاظ الواردة في هذا الباب على غير هذا مشى على خلاف المراد وتأسيس لدين دانه ثمود وعاد فإلى الله المشتكى ومنه المبدأ وإليه المعاد ولما زورت تلك المقالة في نفسي إرغاماً، لبعض الملحدين طلبت لها نقلاً عن أحد قبلي فلم أجده حتى إذا أتممتها فوجدت أن الشيخ السنوسي رحمه الله أشار إلى بعضها في شرح مسلم وهو ما ذكرناه في حكمة بلوغ هذا الجزء من جهة خديجة رضي الله تعالى عنها قال السنوسي في حكمة ما اتفق له في نداء القصة أن يكون سبباً في انتشار خبر في بطانته ومن يستمع لقوله ويصغي إليه وطريقاً في معرفتهم مبائنة، ومن سواه في أحواله لينبهوا على محله فلله الحمد وإنما طولت الكلام فيه ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة وقد كنت أسمع نحوه من شيخي رضي الله تعالى عنه فما ذكرته لدقته وتعاليه عن إفهام الناس وخفت أن لا يكتنه كنهه جاهل ثم يكب في هوة من النار فإن لكل إنسان لمة لا يوعده إلا بالشر وإنما كتبت هذه السطور لإرغام بعض الجهلاء فإن طابق لما حققه العلماء فيها وإن خالفهم ولو جناح بعوضة فالطرب على الجدار أولى فإني مع الجماعة. ومن شذ شذ في النار.

(تَكسب) بفتح التاء وضمها أيضاً، والأول أفصح، وحينئذٍ يتعدى إلى مفعولٍ واحد، وعلى الثاني إلى مفعولين، أي وتَكْسِبُ الفقيرَ المعدومَ، أي المال.

(تَحْمِل الكَلَّ) أي الغرامات. وقولها: (وتُعين على نوائب الحق) كلمة جامعة لما تقدم وما لم يتقدم. كان بنو هاشم قد اشتهروا بهذه الأوصاف، ولذا قال لهم أبو طالب في قصيدته: يا قريش، إنما تقاطعون أُناساً بلغ مواساتهم إلى بكر بن وائل.

(ابنَ عَمّ) فيه تَجَوُّز، لأنهم كانوا يتوسَّعون في بيان الأنساب.

(العبراني) سُمِّي به لأن إبراهيم عليه السلام كان اختاره بعد عبوره من العراق إلى الشام. وفي نُسخة: «العربي» وهما شعبتان من أصل واحد، فلعله كان يكتب العربي أيضاً، وكذا السُّرياني منسوب إلى السريا وهو الشام. وبالجملة كان لسان اليهود العبراني، والتوراة والإنجيل كلاهما كانا بالعبري. أما التوراة العبرية فتوجد اليوم أيضاً، ولا يوجد أصل الإنجيل العبري. نعم، توجد تراجمه مع اختلاف فاشٍ بينها، وقد أقرُّوا أنه ليس من إملاء عيسى عليه السلام، ولكن جُمِع بعده بسنين. وجَمَعَ ملكٌ من القسطنطينية نُسخة منه وسمّاها: سبعينية، وجمع فيها عقائد النصارى. ورأيت شارحاً من شرّاح الإنجيل يقول: إني كتبت هذا الشرح بعد مطالعة تسعمائة شرحاً.

(النَّاموس) أي مُبلِّغ الخير، وهو ضِدُّ الجاسوس. والآن يستعمل بمعنى القانون. يقال: نواميس النور، أي قوانينها. (أنزل الله على موسى عليه السلام) وهذا كما في القرآن: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَآ إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَٰهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [المزمل: ١٥] وإنما أحال على موسى عليه السلام مع كونه نصرانياً، لأن الشريعة الجامعة عندهم هي شريعته. أما الإنجيل فقالوا: إنه من تتمته. وإنما نزل عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام للتزكية فقط. قلت: وهو باطل بنص القرآن، فإنه صريح في أنه نَسَخَ بعضاً من التوراة، فقال تعالى: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: ٥٠]. وكذلك يوم عيدهم، كان الأحد بدل السبت. وكذلك ليس في الإنجيل الختنة. ثم إن الخنزير كان حراماً في التوراة، والنصارى يُنْكِرُون حرمته.

قلتُ: وليس في الإنجيل حِلُّ الخنزير أصلاً، بل هو حرام في شريعة عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام أيضاً. ولذا يقتله بعد نزوله. وكان قَتَلَه عند ذهابه إلى بيت المقدس أيضاً، فكيف قالوا بِحِلِّهِ؟ ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾ [ص: ٧]. والوجه فيه: أن ما حُرِّم في التوراة هو كل ذي ظُفُر، كما قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٦] إلخ، فاختلفوا في تفسيره فجعله اليهود من ذي ظفر، بخلاف النصارى فأحلوه، وغلِطوا في ذلك قطعاً، كما علمت أن عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام قَتَلَه حين ذهب إلى بيت المقدس. وسيقتله بعد النزول أيضاً. فالحاصل: أنه أيضاً نبيٌ مرسلٌ ذو شريعةٍ، ولكنها كانت شريعة كالتتمة للتوراة. ثم في بعض لفظه «ناموس عيسى» أيضاً وقد وجهه الحافظ، فراجعه.

(يا ليتني فيها جَذَعاً) كأنه تمنى أن يكون عند ظهور الدَّعوة إلى الإسلام شاباً، ليكون أمكن لنصره. وبهذا تبين سِرُّ وصفه بكونه كان: «شيخاً قد عَمِيَ». قال الحافظ: ويظهر لي أن

التمني ليس مقصوراً على بابه، بل المراد من هذا التَّنبيه على صحةِ ما أخبَرَه به، والتنويه بقوة تصديقِهِ فيما يجيءُ به.

(فتر الوحي) وفتوره عبارة عن تأخُّره مُدَّة، وكان ذلك ليذهب ما كان ﷺ وَجَدَهُ من الرَّوع. واختُلِف في زمن الفترة كم كان؟ وكان ينزلُ إسرافيل عليه السلام في تلك المُدة ويُسَلِّيه، ويُقَوِّي روحانيته، لأن له مناسبة مع الأرواح ولذا قالوا: إن الأرواح بعد مفارقتها عن الأبدان تسكن في الصُّور، ومنها تخرج إلى أبدانها عند نفخه فيها، وأما جبريل عليه الصَّلاة والسلام فله مناسبة تامة مع عالم الشهادة، ولذا كان ينزل بالوحي.

وَرَقَةُ وإسلامه

واتفقوا على إيمانه، حتى أن بعضاً منهم عَدُّوه في الصحابة رضي الله تعالى عنهم. نعم، كونه من هذه الأمة محلَّ تردُّد، فإنه تُوفِّي قبل ظهور دعوته. ويشهدُ لإيمانه رؤياه ﷺ، حيث رآه في ثياب بيض، ثم لا يكون مقدَّماً على خديجة رضي الله تعالى عنها، والصِّديق الأكبر رضي الله تعالى عنه، بل يوضع بعدهما، فإنهما أسلما في زمن رسالته بدون تردد، بخلاف ورقة. واستحسنه الشيخ الأكبر أيضاً.

٤ ـ (قال ابن شهاب) قيل: إنه تعليق. وقال الحافظ: بل هو موصول بعين هذا الإسناد، ولكن ليست القِطْعَةُ المذكورة عنده عن عروة، بل هي عن أبي سَلَمَة، فهذا تحويل لا تعليق. ثم التحويل على نحوين: الأول: أن يتغاير الإسناد في الأول ويتَّحِد في الآخر، وهو أكثر. والثاني عكسه، بأن يتَّحِدَ الإسناد في الأول ويتغاير في الآخر. وهذا النوع نادر، وهو المتحقق ههنا.

(فأنذر) قيل: كان نبياً والآن صار رسولاً أيضاً. قلتُ: ولا أدخل في مثل هذه الأمور.

(وربَّكَ فكَبِّر) استدل به الحنفية: أن مُطلق الذِّكر المُشْعِر بالتعظيم يكفي للدخول في الصلوات، لأن قوله: «كبِّر»، معناه عظِّم، فالمأمور به هو مطلق التعظيم بأي صيغة كان، لا خصوص صيغة: الله أكبر، ولا سيما إذا ورد في سياق الصلاة، كما في قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ۝١٥﴾ فالسياق سياق الصلاة. والظاهر من الذكر هو الذي للشروع في الصلاة. فهذا دليل واضح على أن الضروري هو مطلق الذكر كما قلنا. وأجاب عنه ابن المُنَيِّر ـ وهو ركيك ـ، وقال: إن الإضافة في ذكر اسم ربه للعهد، فالمراد هو الصيغة المعهودة، أي: الله أكبر. وهو كما ترى نداء من بعيد. نعم، لك أن تقول: إنّ كبر ليس تفعيلاً من كَبُر المجرد، بل هو قصر من جملة: الله أكبر، كـ: سَبْحَلَ وهَلَّل من قوله: سبحان الله، ولا إله إلا الله. فإذاً لا يكون التكبير معناه التعظيم مطلقاً، بل يكون معناه هو القول بـ: الله أكبر. ولا يثبت ما أراده الحنفية رحمهم الله تعالى.

ثم ههنا تفتيش ويقتضي تمهيدَ مقدمة وهي: أن النُّحَاةَ جعلوا (كَبَّر) قصراً من اللَّهُ أكبرُ، مثل سَبْحَل، وجعلوهما من وادٍ واحد، وهو عندي خطأ للفرق الجلي بينهما، لأن كبّر لفظ يفيد

معنى بنفسه، بخلاف حَوْقَل وسَبْحَل، فإنه لا معنى له في نفسه، فوجب أن يُجعل قصراً من الجملة، بخلاف كبّر، فإنه موضوعٌ ومفيدٌ لمعنى بنفسه، ولا ضرورةُ فيه إلى أخذه من الجملة.

والوجه فيه عندي أنه مأخوذ من جزء الجملة أي من أكبر في قوله: الله أكبر، وليس مأخوذاً من الجملة "كمجرب ومرغن، وملبب (بالأردية)"، بخلاف حَوْقَل، فإنه مأخوذ من مجموع جملة: لا حول ولا قوة إلا بالله، ولا بد. وإذا اتضح الفرق بينهما فالأولى أن يُفَرَّق في التسمية أيضاً ويُسمَّى مثل سَبْحَل نحتاً، لكونه منحوتاً من الجملة. ويسمى مثل كَبَّر وسَبَّح قصراً لكونه مأخوذاً من جزئها، فإن سبح مأخوذ من سبحان في قوله: سبحان الله. فالخطأ إنما هو ممن سمى الأخذ من مجموع الجملة قصراً، مع أنه ينبغي أن يسمى بالنحت، وهذا بالقصر.

ثم اعلم أنه لا بد في التفعيل من ذكر المفعول، بخلاف النحت. فإن المفعول يدخل في نفس مفهومه، فسبَّح يحتاج إليه، بخلاف سَبْحَل، فإنه صار لازماً واستغنى بمفعولٍ في معناه عن ذكر مفعول آخر.

وإذ قد علمتَ: أن القصر ما يكون مأخوذاً من جزء الجملة لا من مجموع الجملة، لم يبق دليل في قوله كَبَّر على خصوص الصيغة، وصار معناه مطلق التعظيم. وكذا جاز لك أن تقول: معنى قوله ﴿وَلِتُكَبِّرُوا ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٥] ولتُعَظِّموا الله على ما هداكم، ومع هذا لا أُغَيِّر المسألة ولا أدَّعي أن المأمور به مطلقُ التعظيم بأي صيغة كان. وإنما تكلمتُ في تحقق المدلول وبيان اللغة فقط، مع بقاء المسألة بحالها، فإن اللفظ وإن صار صالحاً للعموم، إلا أن التعامل قد تواتر على صيغة الله أكبر قُبَيل الصلاة، وفي العيدين. ولم يَرِد في العمل غيرُهُ، والتعامل هو الفاصل في تعيين المراد عندي. فينبغي أن يُترك وجوب الصيغة وسُنِّيتَها تحت مراحل الاجتهاد، فإنه لا بحث لنا في العمل، لأن الحنفية كافة لا يشرعون صلواتهم إلا بتلك الصيغة، وإنما البحث في الأنظار فقط، فَلْيَكِلْهُ إلى الاجتهاد لا سيما إذا اختار ابن الهُمَام رحمه الله وجوبَهَا. ونُقِل عن الإمام الأعظم أنَّ مَنْ ترك التكبير، أي الصيغة المخصوصة، فقد أساء، فماذا بعده إلا الجدال. وسيجيء للمسألة أشياء أُخَر في موضعه.

ثم إن قوله: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾﴾ إشارة إلى الصلاة، وقوله: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾﴾ إشارة إلى اشتراط الطهارة، ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ ﴿٥﴾﴾ قالوا: أي الأصنام فاهجر. قلت: وعلى هذا لا يبقى له تعلق بمسألة الصلاة إلا أن يقال معناه: استمر على هجر الأصنام عند الصلاة وغيرها. ويكون المطلوب ههنا من الأمر هو دوام الهجران لا نفس الفعل. كما قرروا في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟﴾، والأولى أن يُجعل إشارة إلى طهارة المكان. كما أن الجملة الأولى إشارة إلى طهارة الثياب، فتتعلق الجملتان بالصلاة، ويتسق النظم.

تنبيه: واعلم أن الصلاة فريضةٌ عندي من أول أمر النبوة، نعم ما زالت تتحول صفاتها من حال إلى حال إلى أن آل الأمر إلى الخمس ليلة المعراج. ومعنى فرضية الخَمْس فيها بيان عدد المجموع مما فُرِض فيها مع ما قبلها. ثم أُمِدَّت بصلاة هي خير من حُمْر النَّعَم. وإذاً لا تأويل عندي في الآيات التي ذُكِرَت فيها الصلاتان فقط، كقوله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ

﴿ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾ [ق: ٣٩] فإنهما صلاتان فُرِضَتَا أولاً ثم زِيدت عليهما. وكذلك أجدهما قد صُلِّيتا بعين شاكلة الفريضة قبل فرضية الخَمس أيضاً، كما عند البخاري: أن النبي ﷺ صلى الفجر ببطن نخلة وَجَهَر فيها بالقراءة، وهي بعينها شاكلتها بعد فرضيتها. واتفقوا أيضاً على ثبوتهما إلا أنهم قالوا بكونهما نفلاً. وعندي لا دليل عليه.

فالحاصلُ: أنه لا خلاف في ثبوت الصلاتين من بدء الأمر كما في السير بإسناد فيه ابن لَهِيعَة: أن جبرائيل عليه الصَّلاة والسَّلام علَّمه الوضوء عند نزول أوائل ﴿ٱقْرَأْ﴾ وعلمه الصلاة أيضاً. وابن لَهِيعة عالم كبير احترقت كُتُبه، ثم كان يروي من حفظه، فاختلط فيها، فرواياته قبل الاحتراق مقبولة.

واستمر على ما يَرِدُ عليه والأجوبة عنه: (تابعه عبد الله بن يوسف).

٤ ـ باب

٥ ـ حدّثنا مُوسَى بْنُ إِسْماعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ جُبَيرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾﴾ [القيامة: ١٦]، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُعَالِجُ مِنَ التَّنْزِيلِ شِدَّةً، وَكَانَ مِمَّا يُحَرِّكُ شَفَتَيهِ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَأَنَا أُحَرِّكُهُمَا لَكُمْ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُحَرِّكُهُمَا، وَقَالَ سَعِيدٌ: أَنَا أُحَرِّكُهُمَا كَمَا رَأَيتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يُحَرِّكُهُمَا، فَحَرَّكَ شَفَتَيهِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [القيامة: ١٦، ١٧]، قَالَ: جَمْعُهُ لَهُ فِي صَدْرِكَ، وَتَقْرَأَهُ، ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾﴾ [القيامة: ١٨]، قَالَ: فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: ١٩]، ثُمَّ إِنَّ عَلَينَا أَنْ تَقْرَأَهُ، فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْدَ ذلِكَ إِذَا أَتَاهُ جِبْرِيلُ اسْتَمَعَ، فَإِذَا انْطَلَقَ جِبْرِيلُ قَرَأَهُ النَّبِيُّ ﷺ كَمَا قَرَأَهُ.

[الحديث ٥ ـ أطرافه في: ٤٩٢٧، ٤٩٢٨، ٤٩٢٩، ٥٠٤٤، ٧٥٢٤].

واعلم أن في المتابعة أربعة أشياء: المُتَابِع، والمتابَع، والمتابَع عنه، والمتابَع عليه. والبخاري يتفنَّن في ذكر المتابعات، فتارة يقول: تابعه فلان، وأخرى: تابعه عن فلان. فليعلم الفرق بينهما، فالفرق بين الأوَّلين ظاهر، «وعنه»: هو ذلك الشيخ، «وعليه»: هو اللفظ، فعبد الله بن يوسف ههنا متابِع (بالكسر)، ويحيى بن بُكَير الراوي شيخُ البخاري متابَع ـ بالفتح ـ، والليث متابَع عنه.

ثم المتابعَة إما تامة أو ناقصة، وقد بينها العلماء في أصول الحديث، وكذا المتابعة غيرُ الشاهد والفرق بينهما مذكور في «النُّخبة» وغيرها من كتب الأصول.

وفي هذا الحديث صفة أخرى للوحي.

٥ ـ (وكان مما) قيل: مركب من «من» و «ما»، وقيل: «مما» بمعنى ربما، مركباً كان أو مفرداً، واستشهد له بقول الحماسي:

وإنما لمما نضربُ الكبش بيضة.

(لتعجل به) من باب تلقي المخاطبَ بما لا يترقب، فإن النبي ﷺ إنما كان ينازع جبريل عليه السلام في القراءة، ولا يصبر حتى يُتِمَّها لمسارعته إلى الحفظ لئلا يتفلَّتَ منه شيء، لا لأنه كان يستعجل ليستريح عن مشقة الحفظ ولا يقاسي تعبه فيما بعد، ولكنه تلقَّى بما لا يترقبه إظهاراً لعدم ابتغاء التحريك مع قراءته، وتعليماً لحسن الاستماع، وتأديباً لأمر القراءة، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ [طه: ١١٤].

(جَمْعُه لك في صدرك) وفيه اختلاف النسخ، والأفصحُ عندي أن يكون (جمعه) مصدراً.

(قال: فاستمع له وأَنْصِتْ) واعلم أن الإنصات والاستماع يقتصران على الجهرية، فإن الإنصات مقدمة للاستماع ومعناه التهيؤ للاستماع[1].

(ثم إنّ علينا بيانَه) قد وقع ههنا سوء ترتيب من الراوي: فذكر (أن تقرأه) في تفسير (بيانه) وهو وَهمٌ منه، لأنه تفسير لقوله: ﴿وقرآنه﴾ لا لقوله: ﴿بيانه﴾، فنقل تفسير هذا إلى هذا، ويشهد له ما أخرجه "البخاري في «التفسير» (ص ٧٣٤، ج٢) متناً وسنداً وفيه: ﴿قرآنه﴾، أي أن تقرأه ﴿وبيانه﴾، أي أن تبينه على لسانك. وهذا واضح في المراد، فلا تلتفت إلى التأويلات. ثم اعلم أن القرآن معناه اتساق النَّظْم، يقال: ليس لشعره قرآن "بندش"، ومنه سُمي القرآن قرآناً عندي.

(لا تحرك به لسانك)... إلخ، تكلَّم الناس في ربطه، فإن أوَّله وآخره في ذكر أحوال القيامة، وحينئذٍ قوله: ﴿لَا تُحَرِّكْ﴾... إلخ لا يظهر له كثيرُ ربط، فقيل: لعلَّ النبي ﷺ حَرَّك شفتيه عند نزوله فنُهي عنه. وقد تعرَّض إليه الرازي إلا أنه لم يأتِ بالجواب الشافي. وقد عُرِف من عادته أنه يَبْسُط في الإيراد ويُجْمِل في الجواب، ولذا اشتهر عنه أنه يعترض نقداً ويُجيب نسيئة.

وقد فتح الله عليَّ جوابَه، ولا بد له من تمهيدِ مقدمةٍ وهي: إن القرآن قد يكون له معنى بالنظر إلى سياقه، فإذا نُظِر إلى شأن نزوله يظهر منه معنى آخر. فالوجه في مثله عندي أن يَحْمِل ما يُفْهَم من النَّظْم مرادَه "الأوَّليّ"، وما يُفْهَم من النظر إلى الخارج مرادَه الثانوي، وقَصْرُ القرآن على شأن نزوله ليس بوجيه عندي، ولم أر أحداً منهم صرح بالمراد "الأوَّليّ" والثانوي إلا مصنفٌ في «حاشية التلويح» حيث قال: إن للخمر إطلاقين، فما قاله الحنفية رضي الله تعالى عنهم مرادٌ "أوَّلِي"، وما ذكره الشافعية أنَّ كلَّ مُسْكِر خمرٌ، فهو مرادٌ ثانوي. وكانت المسألة من علم الأصول، فعلى العلماء أن يَبْحثوا في أن نظم القرآن إذا أُعطِي معنىً ثم جاء الحديث يحمله على خلافِهِ، فهل يُعْتَبَر بنظمِ النص أو الحديث؟

---

(١) قلت: ويؤيده ما نقله الحافظ (في العلم)، وقد ذكر علي بن المديني أنه قال لابن عُيَيْنَة أخبرني معتمر بن سليمان، عن كَهْمَس، عن مُطَرِّف قال: الإنصات من العينين، فقال له ابن عُيينة: وما ندري كيف ذلك؟ قال: إذا حَدَّثْتَ رجلاً فلم ينظر إليك لم يكن منصتاً، انتهى. قال الحافظ: وهذا محمول على الغالب.

والذي ظهر لي فيه أن يُجعل مراداً أولياً وثانوياً كقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] إلخ قال الشافعية: إنه يتعلق بصدر الكلام، أي قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] إلخ وجعلوا ذكر الخُلع جملةً معترضة، والخُلع فسخٌ عندهم. وقال الحنفية رضي الله تعالى عنهم: إنه يتعلق بما قبله، وقالوا: إن القول تعلّقه بصدر الكلام مع إمكان بتعلقه بما قبله فكذلك في النظم. قال الشافعية رحمهم الله تعالى: إن قوله: ﴿أَوْ تَسْرِيحُۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ طلاقٌ ثالث لما عند أبي داود أن رجلاً سأل عن الطلاق الثالث، فقال: هو تسريح بإحسان، وحينئذٍ لو قلنا: إن قوله ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾... إلخ يترتب عليه، لَزِمَ أن يكون هذا الطلاق رابعاً.

قلتُ: التسريح بالإحسان تركُ الرَّجْعَة، وهذا مرادُهُ الأولى، ويدخل فيه الطلاق الثالث أيضاً على طريق المراد الثانوي، فإن الطلاق أيضاً صورة وقِسْمٌ من تَرْكِ الرَّجْعَة، وإذن لا يكون قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ بياناً للطلاق المستأنف بل يكون بياناً لأحد قِسْمي ترك الرجعة، فالمراد هو ما يُفْهَم من النظم. وما يدلّ عليه الحديث فهو داخل في مؤدَّاه أيضاً على طريق المراد الثانوي. وهذا هو الطريق في جميع المواضع التي يُخالف الحديث النص، فإنه يُوَفي حق النظم القرآني، ويؤول في الحديث.

إذا أتْقنتَ هذا فاعلم أن الله تعالى لمَّا ذكر القيامة وأحوالها وكان المشركون مولَعين بالسؤال عنها تعَنتاً فقالوا: ﴿أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا﴾ [النازعات: ٤٢] وأمثال ذلك، فحقَّق الله من أول الأمر أن لا يتكلم فيه بحرف، وأن لا يتعجل في تحصيل علمه وتفصيله، بل عليه أن يحفظ بقدر ما علَّمناه، وينتظرَ تفصيله فيما يأتي حسبما يريده الله تعالى شيئاً فشيئاً. وما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنه من تحريك شفتيه فهو مراد أيضاً لكن على طريق المراد الثانوي، وقد علمتَ أن قصر النَّظْم على ما ورد في شأن نزوله ليس بسديد، ولا سيما إذا خالف سياق القرآن، والله تعالى أعلم وعليه التُّكْلان.

٥ ـ باب

٦ ـ حدّثنا عَبْدَانُ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبدُ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ (ح) قال: وَحَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا يُونُسُ وَمَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ نَحْوَهُ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَجْوَدَ النَّاسِ، وَكَانَ أَجْوَدَ مَا يَكُونُ فِي رَمَضَانَ حِينَ يَلْقَاهُ جِبْرِيلُ، وَكَانَ يَلْقَاهُ فِي كُلِّ لَيلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ فَيُدَارِسُهُ القُرْآنَ، فَلَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَجْوَدُ بِالخَيرِ مِنَ الرِّيحِ المُرْسَلَةِ. [الحديث ٦ ـ أطرافه في: ١٩٠٢، ٣٢٢٠، ٣٥٥٤، ٤٩٩٧].

٦ ـ (حدثنا عَبْدَانُ)... إلخ كان في الأصل تثنيةً ثم صار عَلَماً، وقيل: بل عَلَمٌ من الأصل نحو عثمان، وذكر الزَّمَخْشَرِيّ عند الكلام على لفظ الرحمٰن: إني كنت ذاهباً إلى الطائف فسألتُ عن البدوي هذا شخدف، قال: بل "شغنداف يريد به الشغدف الكبير" فكذلك عبدان، وحيثما كان بعده عبد الله فهو ابن المبارك. قال الحافظ: من دأب المصنف رضي الله

تعالى عنه أنه يذكر المتن في التحويل لآخر الطريقين، وقال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح: أنه يكون لآخر الطريقين أو للسند العالي.

قلت: ولعل ما ذكره الحافظ رضي الله تعالى عنه فهو عادة للبخاري خاصة، وأما ما ذكره ابن الصلاح فهو عادة عامة المحدثين، فالمتن ههنا لبشر بن محمد.

قلت: وهو كذلك إلا أنه قد يوجد خلافه أيضاً، فإنه أخرجه في مقام آخر من لفظ عبدان أيضاً.

(أجودُ ما يكون) والجُودُ أبلغُ من السَّخَاء، ولذا يقال: إن الله سبحانه جَوَادٌ ولا يقال سَخِيٌ. واخْتُلِفَ في إعرابه، وأجاز ابن مالك الرفعَ والنصبَ.

قلت: وهما صحيحان إلا أن رواية الكتاب بالرفع، وما قيل: إن النصب لا يجوز لأن ما مصدرية، فلا يصح الحمل، فليس بشيء، فإنّ حرف المصدر لا يُخْرج الفعل عن حقيقته بحيث لا يبقى بينه وبين المصدر الصِّرْف فرق، ولهذا ذهب السيد الجُرجاني رضي الله تعالى عنه في بعض حواشيه إلى أنَّ المصدر المُنْسَبِك لا يتجرَّد عن معنى الفعلية بالكلية. وفَرَّق ابن القَيِّم رضي الله تعالى عنه في «بدائع الفوائد» بين قولهم: أعجبني قيامُك، وبين قولهم: أعجبني أن تقوم: بأن الأول يَصْلُح فيما حَصَل التعجبُ من نفس القيام، أو من بعض أحواله، بخلاف الثاني، فإنه يختص بما حصل التعجب من نفس القيام. وأيضاً لا دلالة للأول على الزمان أصلاً بخلاف الثاني، فافترقا.

ومُحَصَّل الوجه المختار عندي: أن (أجود) اسم كان، و(في رمضان) حال، وحاصلاً خبرُه مقدَّر، والضمير في (يكون) للنبي ﷺ، وليس في أجود ضمير. وهذا جائز في المشتق كما قيل في سيد الأنبياء لا ضمير فيه، وكان أجود ما يكون النبي ﷺ حال كونه في رمضان حاصلاً، يعني كان جوده الكثير في رمضان. وحينئذٍ لم يُحْكم فيه بكونه أجودَهم، ولكن المقصود منه أن جوده الكثير كان في رمضان، بخلاف صورة النصب، فهو كقولهم ضربي زيداً قائماً. (جبرائيل) إيل أي: الله، ومِيكَا، وجِبْرَ، قريبٌ من معنى العبد، وحاصله عبد الله، وعَكَسَهُ بعضُهم أن إيل بمعنى العبد، ومِيكَا وغيره بمعنى الله، وحينئذٍ شَاكِلَتُه كشاكلة عبد الله وعبد الرحمن، حيث يبقى لفظ العبد ويتغير لفظ الله والرحمن.

قلت: وهو القياس إلا أن علماءهم مصرِّحون بخلافه. (فيدارسه القرآن) ودَارَسَهُ في سنةِ رِحلته مرتين. أقول: ما كتب عمر رضي الله تعالى عنه في التراويح إلى البلاد لعله مأخوذ من مثل هذه الأمور.

٦ ـ باب

٧ ـ حدّثنا أَبُو الْيَمَانِ الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَيدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيهِ فِي رَكْبٍ مِنْ قُرَيشٍ، وَكَانُوا تُجَّاراً بِالشَّامِ فِي

المُدَّةِ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مادَّ فِيهَا أبا سُفيَانَ وَكُفَّارَ قُرَيشٍ، فَأتَوْهُ وَهُمْ بإيلِيَاءَ، فَدَعَاهُمْ في مَجْلِسِهِ، وَحَوْلَهُ عُظَمَاءُ الرُّوم، ثُمَّ دَعَاهُمْ وَدَعَا بتَرْجُمَانِهِ، فَقَالَ: أيُّكُم أقْرَبُ نَسَباً بِهذا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أنَّهُ نَبِيٌّ؟ فَقَالَ أَبُو سُفيَانَ: فَقُلتُ: أنَا أقْرَبُهُمْ نَسَباً، فَقالَ: أدْنُوهُ مِنِّي، وَقَرِّبُوا أصْحَابَهُ، فَاجْعَلُوهُمْ عِنْدَ ظَهْرِهِ، ثُمَّ قَالَ لِتَرْجُمَانِهِ: قُل لَهُمْ إنِّي سَائِلٌ هذا عَنْ هذا الرَّجُلِ، فَإنْ كَذَبَنِي، فَكَذِّبُوهُ، فَوَاللَّهِ لَوْلَا الحَيَاءُ مِنْ أنْ يَأثِرُوا عَلَيَّ كَذِباً لَكَذَبْتُ عَنْهُ، ثُمَّ كَانَ أوَّلَ مَا سَألَنِي عَنْهُ أنْ قَالَ: كَيفَ نَسَبُهُ فِيكُمْ؟ قُلتُ: هُوَ فِينَا ذُو نَسَبٍ، قَالَ: فَهَل قَالَ هذا القَوْلَ مِنْكُمْ أحَدٌ قَطُّ قَبْلَهُ؟ قُلتُ: لَا، قَالَ: فَهَل كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ؟ قُلتُ: لَا، قَالَ: فَأشْرَافُ النَّاسِ يَتَّبِعُونَهُ، أمْ ضُعَفَاؤُهُمْ؟ فَقُلتُ: بَل ضُعَفَاؤُهُمْ، قَالَ: أيَزِيدُونَ أمْ يَنْقُصُونَ، قُلتُ: بَل يَزِيدُونَ، قَالَ: فَهَل يَرْتَدُّ أحَدٌ مِنْهُمْ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟ قُلتُ: لَا، قَالَ: فَهَل كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالكَذِبِ قَبْلَ أنْ يَقُولَ مَا قَالَ؟ قُلتُ: لَا، قَالَ: فَهَل يَغْدِرُ؟ قُلتُ: لَا، وَنَحْنُ مِنْهُ فِي مُدَّةٍ، لا نَدْرِي مَا هُوَ فَاعِلٌ فِيهَا ـ قَالَ: وَلَمْ تُمْكِنِّي كَلِمَةٌ أُدْخِلُ فِيهَا شَيئاً غَيرُ هذهِ الكَلِمَةِ ـ قَالَ: فَهَل قَاتَلتُمُوهُ؟ قُلتُ: نَعَم، قَالَ: فَكَيفَ كَانَ قِتَالُكُمْ إيَّاهُ؟ قُلتُ: الحَرْبُ بَينَنَا وَبَينَهُ سِجَالٌ، يَنَالُ مِنَّا، وَنَنَالُ مِنْهُ، قَالَ: مَاذَا يَأمُرُكُمْ؟ قُلتُ: يَقُولُ: اعْبُدُوا اللَّهَ وَحْدَهُ، وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيئاً، وَاتْرُكُوا مَا يَقُولُ آبَاؤُكُمْ، وَيَأمُرُنَا بِالصَّلَاةِ، وَالصِّدْقِ، وَالعَفَافِ، وَالصِّلَةِ، فَقَالَ لِلتَّرْجُمَانِ: قُل لَهُ: سَألتُكَ عَنْ نَسَبِهِ، فَذَكَرْتَ أنَّهُ فِيكُمْ ذُو نَسَبٍ، فَكَذلِكَ الرُّسُلُ تُبْعَثُ فِي نَسَبِ قَوْمِهَا، وَسَألتُكَ: هَل قَالَ أحَدٌ مِنكُمْ هذا القَوْلَ؟ فَذَكَرْتَ أنْ لَا، فَقُلتُ: لَوْ كَانَ أحَدٌ قَالَ هذا القَوْلَ قَبْلَهُ لَقُلتُ: رَجُلٌ يَأتَسِي بِقَوْلٍ قِيلَ قَبْلَهُ، وَسَألتُكَ هَل كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ؟ فَذَكَرْتَ أنْ لَا، قُلتُ: فَلَوْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ قُلتُ: رَجُلٌ يَطْلُبُ مُلكَ أبِيهِ، وَسَألتُكَ: هَل كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالكَذِبِ قَبْلَ أنْ يَقُولَ مَا قَالَ؟ فَذَكَرْتَ أنْ لَا، فَقَدْ أعْرِفُ أنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَذَرَ الكَذِبَ عَلَى النَّاسِ، وَيَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ، وَسَألتُكَ: أشْرَافُ النَّاسِ اتَّبَعُوهُ أمْ ضُعَفَاؤُهُمْ؟ فَذَكَرْتَ أنَّ ضُعَفَاءَهُمُ اتَّبَعُوهُ، وَهُمْ أتْبَاعُ الرُّسُلِ، وَسَألتُكَ: أيَزِيدُونَ أمْ يَنْقُصُونَ؟ فَذَكَرْتَ أنَّهُمْ يَزِيدُونَ، وَكَذلِكَ أمْرُ الإيمَانِ حَتَّى يَتِمَّ، وَسَألتُكَ: أيَرْتَدُّ أحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟ فَذَكَرْتَ أنْ لَا، وَكَذلِكَ الإيمَانُ حِينَ تُخَالِطُ بَشَاشَتُهُ القُلُوبَ، وَسَألتُكَ: هَل يَغْدِرُ؟ فَذَكَرْتَ أنْ لَا، وَكَذلِكَ الرُّسُلُ لَا تَغْدِرُ، وَسَألتُكَ: بِمَا يَأمُرُكُمْ؟ فَذَكَرْتَ أنَّهُ يَأمُرُكُمْ أنْ تَعْبُدُوا اللَّهَ، وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيئاً، وَيَنْهَاكُمْ عَنْ عِبَادَةِ الأوْثَانِ، وَيَأمُرُكُمْ بِالصَّلَاةِ، وَالصِّدْقِ، وَالعَفَافِ، فَإنْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقّاً، فَسَيَمْلِكُ مَوْضِعَ قَدَمَيَّ هَاتَينِ، وَقَدْ كُنْتُ أعْلَمُ أنَّهُ خَارِجٌ، لَمْ أكُنْ أظُنُّ أنَّهُ مِنْكُمْ، فَلَوْ أنِّي أعْلَمُ أنِّي أخْلُصُ إلَيهِ، لَتَجَشَّمْتُ لِقَاءَهُ، وَلَوْ كُنْتُ عِنْدَهُ لَغَسَلتُ عَنْ قَدَمِيه، ثُمَّ دَعَا بِكِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّذِي بَعَثَ بِهِ دِحْيَةُ إلَى عَظِيمِ بُصْرَى، فَدَفَعَهُ إلَى هِرَقْلَ، فَقَرَأهُ، فَإذَا فِيهِ:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ، سَلَامٌ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الهُدَى. أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الإِسْلَامِ، أَسْلِمْ تَسْلَمْ، يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ، فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الأَرِيسِيِّينَ و: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [آل عمران: ٦٤].

قَالَ أَبُو سُفْيَانَ: فَلَمَّا قَالَ مَا قَالَ، وَفَرَغَ مِنْ قِرَاءَةِ الكِتَابِ، كَثُرَ عِنْدَهُ الصَّخَبُ، وَارْتَفَعَتِ الأَصْوَاتُ، وَأُخْرِجْنَا، فَقُلْتُ لأَصْحَابِي حِينَ أُخْرِجْنَا: لَقَدْ أَمِرَ أَمْرُ ابْنِ أَبِي كَبْشَةَ، إِنَّهُ يَخَافُهُ مَلِكُ بَنِي الأَصْفَرِ، فَمَا زِلْتُ مُوقِناً أَنَّهُ سَيَظْهَرُ، حَتَّى أَدْخَلَ اللَّهُ عَلَيَّ الإِسْلَامَ، وَكَانَ ابْنُ النَّاطُورِ - صَاحِبُ إِيلِيَاءَ وَهِرَقْلَ - أُسْقِفَ عَلَى نَصَارَى الشَّأْمِ، يُحَدِّثُ أَنَّ هِرَقْلَ حِينَ قَدِمَ إِيلِيَاءَ، أَصْبَحَ يَوْماً خَبِيثَ النَّفْسِ، فَقَالَ بَعْضُ بَطَارِقَتِهِ: قَدِ اسْتَنْكَرْنَا هَيْئَتَكَ، قَالَ ابْنُ النَّاطُورِ: وَكَانَ هِرَقْلُ حَزَّاءً، يَنْظُرُ فِي النُّجُومِ، فَقَالَ لَهُمْ حِينَ سَأَلُوهُ: إِنِّي رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ حِينَ نَظَرْتُ فِي النُّجُومِ مَلِكَ الخِتَانِ قَدْ ظَهَرَ، فَمَنْ يَخْتَتِنُ مِنْ هذهِ الأُمَّةِ؟ قَالُوا: لَيسَ يَخْتَتِنُ إِلَّا اليَهُودُ، فَلَا يُهِمَّنَّكَ شَأْنُهُمْ، وَاكْتُبْ إِلَى مَدَائِنِ مُلْكِكَ، فَيَقْتُلُوا مَنْ فِيهِمْ مِنَ اليَهُودِ، فَبَيْنَمَا هُمْ عَلَى أَمْرِهِمْ، أُتِيَ هِرَقْلُ بِرَجُلٍ أَرْسَلَ بِهِ مَلِكُ غَسَّانَ. يُخْبِرُ عَنْ خَبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَلَمَّا اسْتَخْبَرَهُ هِرَقْلُ، قَالَ: اذْهَبُوا فَانْظُرُوا أَمُخْتَتِنٌ هُوَ أَمْ لَا؟ فَنَظَرُوا إِلَيهِ، فَحَدَّثُوهُ أَنَّهُ مُخْتَتِنٌ، وَسَأَلَهُ عَنِ العَرَبِ، فَقَالَ: هُمْ يَخْتَتِنُونَ، فَقَالَ هِرَقْلُ: هذا مُلْكُ هذهِ الأُمَّةِ قَدْ ظَهَرَ، ثُمَّ كَتَبَ هِرَقْلُ إِلَى صَاحِبٍ لَهُ بِرُومِيَةَ، وَكَانَ نَظِيرَهُ فِي العِلْمِ، وَسَارَ هِرَقْلُ إِلَى حِمْصَ، فَلَمْ يَرِمْ حِمْصَ، حَتَّى أَتَاهُ كِتَابٌ مِنْ صَاحِبِهِ، يُوَافِقُ رَأْيَ هِرَقْلَ عَلَى خُرُوجِ النَّبِيِّ ﷺ، وَأَنَّهُ نَبِيٌّ فَأَذِنَ هِرَقْلُ لِعُظَمَاءِ الرُّومِ فِي دَسْكَرَةٍ لَهُ بِحِمْصَ، ثُمَّ أَمَرَ بِأَبْوَابِهَا فَغُلِّقَتْ، ثُمَّ اطَّلَعَ فَقَالَ: يَا مَعْشَرَ الرُّومِ هَل لَكُمْ فِي الفَلَاحِ وَالرُّشْدِ وَأَنْ يَثْبُتَ مُلْكُكُمْ، فَتُبَايِعُوا هذا النَّبِيَّ؟ فَحَاصُوا حَيصَةَ حُمُرِ الوَحْشِ إِلَى الأَبْوَابِ، فَوَجَدُوهَا قَدْ غُلِّقَتْ، فَلَمَّا رَأَى هِرَقْلُ نَفرَتَهُمْ وَأَيِسَ مِنَ الإِيمَانِ، قَالَ: رُدُّوهُمْ عَلَيَّ، وَقَالَ: إِنِّي قُلْتُ مَقَالَتِي آنِفاً أَخْتَبِرُ بِهَا شِدَّتَكُمْ عَلَى دِينِكُمْ، فَقَدْ رَأَيْتُ، فَسَجَدُوا لَهُ وَرَضُوا عَنْهُ، فَكَانَ ذلِكَ آخِرَ شَأْنِ هِرَقْلَ.

رَوَاهُ صَالِحُ بْنُ كَيسَانَ، وَيُونُسُ، وَمَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ. [الحديث ٧ - أطرافه في: ٥١، ٢٦٨١، ٢٨٠٤، ٢٩٤١، ٢٩٧٨، ٣١٧٤، ٤٥٥٣، ٥٩٨٠، ٦٢٦٠، ٧١٩٦، ٧٥٤١].

ذكر حديث هرقل

واعلم أنه لا بد لنا أوّلاً أن نُلقي عليك ما في الحديث من القصة إجمالاً ليتضح عندك أنه

كيف اتفق اجتماع أبي سفيان مع قيصر في بيت المقدس. ثم نشرح لك الحديث. فاعلم أن السلطنة العظيمة قديماً كانت في الروم وإيران، وأصل إطلاق الرُّوم كان على إيطالية وكانت تُدعى بروِمة الكبرى، وعامة إطلاق الرُّوم في القرآن والحديث على نصارى إيطالية ويونان وقسطنطينية، وقد يُطْلَق على مطلق النصارى أيضاً، ثم إيطالية وقسطنطينية كانتا بمنزلة واحدة، فلما جرت بينهما ريح الاختلاف جعل الملك العظيم دار مملكته القسطنطينية، وكان مَلِكَهم في زمنه ﷺ هِرَقلُ، وكان نصرانياً.

ثم إن لَقَبَ ملك الروم كان قَيْصَر، وملك إيران كِسْرَى، فهرقلُ اسمُهُ وقَيْصَر لقبه، وكذا اسم كسرى إذ ذاك خسرو برويز، وهو ابن هُرْمُز بن أَنُو شِيروَان، وكان كسرى لقبه، فوقع الحرب بينهما في زمن النبي ﷺ، ولما كان قيصر نصرانياً وكسرى مجوسياً كان المسلمون يفرحون بفتح قيصر والمشركون بفتح كسرى. وفي هذا وقعت قصة اشتراط أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه مع المشركين، وهو معروف، ويُستفاد منه جواز الفرح بفتح الكافر إذا كان أهونَ من الآخر، كما فَرِح المسلمون بفتح قيصر في مقابلة كسرى، فإنه كان مجوسياً وأشد كفراً من قيصر لكونه كتابياً.

وكان قيصر نذر لله تعالى إن كشف الله عنه جَوْرَ فارس ليمشي إلى إيليا حافياً، فلما فتح له أوفى بنذره ووصل إليه، وكان تُبْسَطُ له البُسُط، وتُلقى على طريقه الرياحين فيمشي عليها، وكان أبو سفيان إذ ذاك كافراً لم يُسْلِم، وأسلم السنة الثامنة، وكان النبي ﷺ صالح المشركين في الحديبية إلى عشرة سنين، وأدرك منها أربعة، فغدروا فيها فغزاهم في السنة الثامنة، وأرسل في تلك المدة الخُطُوط إلى الملوك يدعوهم إلى الإسلام، فصدَّق كثيرٌ منهم، غير أنهم لم يلتزم منهم طاعَته إلا النجاشيُّ. أما كسرى مَلِك إيران فمن شقاوته مَزَّقَ كتابه ﷺ، فلما بلغه خبره دعا عليه فَمُزِّقَ كلَّ مُمَزَّق، وكان هلاكه على يد ابنه.

وقصته: أن ابنه عَشِق على امرأته شيرين فقتل أباه. وكان شيرويته بن خسرو برويز مغرماً بالأدوية المقوية، فرأى يوماً دواء في حقَّة، وزعم أنه دواء مقوي فأكله، وكان فيه سُمّ فهلك، فأصابهم دعاء نبي الله ﷺ، ومُزِّقوا كلَّ مُمَزَّق.

وأما من كان صَدَّقه فَسَلِمُوا من الهلاك، ولو آمنوا به لأفلحوا كلَّ الفلاح، وكان هرقل محروماً حيث لم يؤمن به طمعاً في مُلْكِه، ولو آمن به لَسَلِمَ مُلْكُه. وقد كان النبي ﷺ أشار إليه أيضاً، حيث كتب «أَسْلِمْ تَسْلَمْ»، ولكنَّه اسْتَحْمَقَ وآثر الدنيا على الآخرة.

وبالجملة لَمَّا كتب النبي ﷺ إلى الملوك كتب إلى قيصر أيضاً. وأبو سفيان خرج في تلك المدة إلى الشام للتجارة فوافق مجيء قيصر، ثم كان أمرهما كما في الحديث. وإنما بعثه بواسطة دِحْيَة الكَلْبِي، لأنه كان جميلاً، وكان الملوك إذ ذاك لا يقبلون الكتاب إلا من رسول جميل. ثم إن النبي ﷺ لم يبعث كتابه إلى هرقل بل بعث إلى عظيم بُصْرَى ليدفعه إلى هرقل، لأن ذلك هو الطريق في الملوك، فلما بلغه كتابه سأل هل فيهم من أهل قَرَابة النبي ﷺ؟ فلما أُخْبِر به فتح الكتاب... إلى آخر القصة.

٧ ـ (عند ظهره) لئلا يَسْتَحْيُوا أن يواجهوه بالتكذيب إن كذب.

(إن كذبني) بالتخفيف أي إن نقل إلى الكذب.

(يأثروا) ينقلوا.

(سِجَال) فكأنه شبه المحاربين بالمُسْتَقِين بالدلو ليستقي هذا دلواً وهذا دلواً. وأشار أبو سفيان بذلك إلى ما وقع بينهم في غزوة بدر وغزوة أُحُد. واعلم أن هرقل كان عالماً بالتوراة وأحوال الأنبياء فلم يجعل هزيمة أصحابه ﷺ دليلاً على عدم صدقه، لأنه كان يعلم أن موسى عليه السلام أول من انهزم في مقابلة العمالقة فقال: يا رب ما هذا؟ قال: لا أبالي، أي هذه سنتي قد يكون النبي غالباً وقد يكون مغلوباً. نعم، إنما تكون العاقبة للأنبياء، ففتح الله في زمن يُوشَع عليه السلام.

قوله: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا﴾. . . إلخ واعلم أن الإشراك بالله على عِدّة أقسام: الإشراك في الذات، والإشراك في الصفات، والإشراك في العبادة، والرابع: الإشراك في الطاعة، أما الأوّلانِ فظاهران. وأما الثالث فيعم أن تكون عبادةُ الغير مع زعم كونه معبوداً، أو لا كبعض مشركي العرب حيث قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] وأما الرابع، فنبه عليه الشاه عبد القادر رحمه الله، وهو أن يُتَّبع في تحليل الحرام وتحريم الحلال غير الله سبحانه وتعالى، كما كان النصارى يتخذون أرباباً من دون الله، فهذا أيضاً نوع من الشِّرك، وسماه الشاه عبد القادر رحمه الله الشركَ في الطاعة، فاعلمه.

(بالصلاة) واعلم أن الألفاظ التي لُوحِظت فيها القيود عند الشرع حقائق عندي لا مجازَ فيها ولا عموم المجاز، كيف مع أن أبا سفيان في زمن الجاهلية يستعمل الصلاة في تلك الحقيقة حقيقة، وإن لم يَكْتَنِه حقيقتَها فالشيء لا يصير مجازاً بتبدُّل الهيئة، وإلا يلزم أن تكون صلاة الحنفية مجازاً عند الشافعية وبالعكس. وكذا يلزم أن يكون إيمان أحدهما مجازاً عند الآخر، وهو باطل، خلافاً لبعضهم كما سيجيء.

(وقد كنت أعلم) قال المازني هذه الأشياء التي سأل عنها هِرَقْل ليست قاطعةً على النبوة، إلا أنه يحتمل أنها كانت عنده علامات على هذا النبي بعينه ﷺ لأنه قال بعد ذلك: قد كنت أعلم أنه خارج ولم أكن أظنّ أنه منكم. وما أورده احتمالاً جَزَمَ به ابن بَطّال وهو ظاهر كذا في «الفتح». وهو وإن صدقه ﷺ لكنه كافر لما في المسند لأحمد: أنه كتب من تبوك إلى النبي ﷺ أني مسلم، فقال ﷺ: «كذب بل هو على نصرانيته».

قال الحافظ رحمه الله: فعلى هذا إطلاق صاحب «الاستيعاب» أنه آمن، يعني به أَظْهَر التصديقَ، لكنه لم يستمر عليه ويعمل بمقتضاه.

(بسم الله الرحمن الرحيم) وإنما جمع بين اسم الله والرحمٰن، لأن اسم الله كان معروفاً عند بني إسماعيل، والرحمن عند بني إسرائيل، فجاء القرآن يجمع بينهما، وقال: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠].

(عظيم الروم) فيه عدول عن ذكره بالمَلِك، لأنه معزول بحكم الإسلام، لكنه لم يُخْلِهِ من إكرام لمصلحة التألّف. كذا في «الفتح».

(إني أدعوك) والدعاية كالشِّكَاية، وعند مسلم بداعية الإسلام، أي بالكلمة الداعية إلى الإسلام.

٧ - (أسلم تَسْلَم) لي فيه شبهةٌ، وهي أن هرقل كان مسلماً من قبلُ على دين عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام ولم تبلغه الدعوة إذ ذاك، فإن يكُ كافراً فمن حين الإنكار، فما معنى دعوته إلى الإسلام مع كونه مسلماً؟ لا يقال الإسلام على معناه اللغوي أي الإطاعة، لأن الذوق لا يقبله. فالأوجه أن يقال: إن الإسلام لقبٌ مخصوص بهذه الأمة، ولم يُطْلق على أحد من الأمم من حيث اللقبُ قال تعالى: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ [الحج: ٧٨]، وقال تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، فإطلاقه وإن شَمِلَ الكلَّ إلا أنه صار وصفاً مشتهراً لهذه الأمة فقط، وحينئذٍ فالإسلام أضيقُ من الإيمان، فإنّ الإيمان لا يختص بأمة دون أمة إجماعاً، وهذا على عكس ما سيجيء في كتاب الإيمان ولكنهما نظران.

ثم إن تكلّف متكلِّفٌ أن الإسلام وإن كان عاماً لكنه يتحول إلى نبي الوقت في زمانه، وإذاً معناه: أَسْلِم بنبي الوقت، لأن الإسلام قد انتقل إليه الآن! أقول: والأفصح حينئذٍ أن يقول: أَسْلِمْ لي، ليدلَّ على الانتقال والتحوُّل.

(يُؤْتِكَ اللَّهُ أجركَ مرتين) قال الحافظ: والأجرُ مرتين لكونه مؤمناً بنبيه ثم آمن بمحمد ﷺ. ويحتمل أن يكون تضعيف الأجر له من جهة إسلامه، ومن جهة أن إسلامه يكون سبباً لدخول أتباعه. وسيأتي التصريح بذلك في كتاب العلم إن شاء الله تعالى. وقد اشتملت هذه الجملُ القليلة التي تضمَّنها كتابُ النبي ﷺ على الأمر بقوله: «أَسْلِم»، والترغيب بقوله: «تَسْلَم»، و «يُؤْتِكَ». والزَّجْرِ بقوله: «فإن تَوَلَّيْتَ»، والترهيب بقوله: «فإنَّ عليك»، وفي ذلك من البلاغة ما لا يخفى.

(فإن تولَّيْتَ) وإنما لم يَقُلْ: فإن كفرتَ، لئلا يُغْضِبَه.

(اليريسين) وفيه لغات، ومعناه الأكَّارِين أي الزَّرَّاعين، ومرّ عليه الطحاوي في مشكله[1]

---

(١) قال أبو جعفر الطحاوي فاحتجنا أن نَعْلَم مَن الأريسيون المذكورون في هذه الآثار، فوجدنا أبا عُبَيْدة قد قال: في كتابه «كتاب الأموال» مما كتب به إليّ عليّ بن عبد العزيز يحدثني به عنه قد قال: هم الخدم والخولة. قال أبو جعفر: كان يعني أن يكون عليه إثمهم لصده إياهم عن الإسلام بمملكته لهم ورياسته عليهم، كمثل ما حكى الله عمن يقول يوم القيامة ﴿رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ وكمثل قول سحرة فرعون لفرعون لما قامت عليهم الحجة لموسى من الآية المعجزة التي جاءهم بها من عند الله عز وجل مما لا يجيء من السحرة مثلُه: ﴿وَمَآ أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ ٱلسِّحْرِ﴾ أي استعملتنا فيه وأجبرتنا عليه. قال أبو عُبَيْدة في هذه الرواية: وهكذا يقول أصحاب الحديث يعني ما يقولونه من الأريسين، والصحيح الأريسيين. اهـ. «مشكل الآثار». قلت: وعبارة «كتاب الأموال» هكذا قال أبو عُبَيد: يعني بالأريسيين أعوانه وخدمه، قال أبو عبيد: وقال غيره الأرسيين، وهذا عندي هو المحفوظ.

=

وتكلم كلاماً جيداً وحاصله: أن المراد منه الرعايا وسكانُ بلده. بقي أنه يخالف قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ٦٤] فإنها تدل على أنَّ أحَداً لا يحمل إثمَ أحدٍ، قلت: الإثم إثمان: إثم التسبيب وإثم المباشرة، وإثم التسبيب يكون عليه لأنه مِن فعله، ولا يخالف الآية، فإنها في إثم المباشرة، والوجه عندي أن معناه إثم إهلاكهم عليك، وأما إثم كفرهم فعليهم[١] (﴿سَوَآءِۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾)[٢] فإن قيل: إن القوم كانوا مشركين، وكانوا يعبدون

= ثم قال الطحاوي بعد نقل كلام أبي عُبَيد راداً عليه قال أبو جعفر: وهذا عندنا بخلاف ما قال أبو عُبَيد، لأن ما قال أصحاب الحديث مما حكاه عنهم هو على نسبة أحد آبائهم الأريس لهم. يقال له: أريس، فيقال في نصبه وجره الأريسيين، ويقال في رفعه الأريسيون، كما تقول للقوم إذا كانوا منسوبين إلى رجل يقال له يعقوب اليعقوبين في نصب ذلك وجره، وتقول في رفعه اليعقوبيون، فمثل ذلك فيما ذكرنا الأريسين والأريسيون، وإذا أردت بذلك الجمع للأعداد لا الإضافة إلى رجل يقال له يعقوب قلت في النصب والجر: اليعقوبين، وقلت في الرفع: اليعقوبون، فبانَ بحمد الله ونعمته أن أصحاب الحديث لم يخطئوا فيما ادّعى عليهم أبو عبيد الخطأ فيه، وأنه محتمِل لما قالوه، والله أعلم بحقيقة ما قال له رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في ذلك.

وقد ذكر بعض أهل المعرفة بهذه المعاني أن في رهط هرقل فرقةً تُعْرَف بالأروسية توحِّد الله وتعترف بعبودية المسيح له عز وجل؛ ولا تقول شيئاً مما يقول النصارى في ربوبيته، ومن تؤمن بنبوته، فإنها تمسك بدين المسيح مؤمنة بما في إنجيله جاحدة لما يقوله النصارى سوى ذلك. وإذا كان ذلك كذلك جاز أن يقال لهذه الفرقة الأريسيون في الرفع والأريسيين في النصب والجر، كما ذهب إليه أصحاب الحديث، وجاز بذلك أن تكون هذه الفرقة التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث عياض بن حمار الذي قد رويناه في الباب الذي قبل هذا الباب من كتابنا هذا. وجاز أن يكون قيصر كان حين كتب إليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بما كتب إليه على مثل ما هي عليه، فجاز بذلك إذا اتبع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ودخل في دينه أن يؤتيه الله أجره مرتين.

وجاز أن تكون هذه الفرقة عَلِمَتْ بمكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبدينه قبل أن يَعْلَمَه قيصر، فلم يتّبِعوه ولم يدخلوا فيه ولم يُقِروا بنبوته. وفي كتاب عيسى بشارته به صلى الله عليه وسلم كما قد حكاه الله عز وجل في كتابه وهو قوله ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [سورة الصف: ٦]، فخرجوا بذلك من دين عيسى لأن عيسى الذي يؤمن به هو عيسى الذي بشر بأحمد لا عيسى سواه، فكتب النبي ﷺ إلى قيصر: وإنك إن توليت فعليك إثم الأريسين الذين خرجوا من ملة عيسى عليه السلام. «مشكل الآثار». واعلم أن النسخة مملوءة من أغلاط النساخ، فإنْ تعسر عليك فهم المعنى، فلا تذهب نفسك عليه حسرات.

(١) قلت: يمكن أن يقال إن قوله تعالى ليس على التشريع بل بيان لما يقوله الكفار في المحشر، على خلاف ما قالوه من المسلمين في الدنيا. قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّبِعُوا۟ سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَٰيَٰكُمْ وَمَا هُم بِحَٰمِلِينَ مِنْ خَطَٰيَٰهُم مِّن شَىْءٍ ۖ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٢﴾ وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ ۖ وَلَيُسْـَٔلُنَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَمَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [العنكبوت: ١٢ ـ ١٣] فظهر أن الآية إخبار عن الواقع لا إنها تشريع وبيان لقاعدة، والمعنى أن الله أخبر عن نفس وازرة أنها لا تحمل وزر أحد يوم القيامة، على خلاف ما ادعاه الكفار في الدنيا من أنهم يحملون خطايا المسلمين لو اتبعوا سبيلهم. والله أعلم.

(٢) قال الطحاوي في «مشكله» إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أن يُسَافَر بالقرآن إلى أرض العدو، فكيف كتب إلى هرقل بآيتين من القرآن! فأجاب عنه أنه ليس بخلاف نهيه لأنه إذا سافر بكله، وهذا على السفر ببعضه =

غير الله، فكيف قال: إن التوحيد سواء بيننا وبينكم؟

قلت: إنما خاطبهم باعتبار مزعومهم ودعاويهم، فإن النصارى أيضاً يدَّعون التوحيد مع شركهم الجليّ، وكذلك أكثر المشركين لا يؤمنون بربهم إلا وهم مشركون، ولكنهم يدَّعون بألسنتهم التوحيد، فدعاهم إلى التوحيد الصحيح بعد اشتراكهم فيه بحسب الصورة على حد قوله: ﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم: ١١] في جواب قولهم: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [إبراهيم: ١٠] فهذا مجاراة مع الخصم.

(ابن أبي كَبْشَة) تعريض بالنبي ﷺ، فإن أبا كبشة كان رجلاً في الجاهلية ترك دين آبائه وعبد الشعرى، فكذلك النبي ﷺ انتقل إلى دين آخر وترك دين آبائه، ـ والعياذ بالله مما أرادوه ـ، وقيل: إن أبا كبشة أحدُ أجداده، وعادةُ العرب إذا انتقصت أحداً نَسَبَتْ إلى جَدٍّ غامض.

(ملك بني الأصفر) والمراد منهم الرُّوم، وجعلهم العيني من ذرية إبراهيم، وليس بصحيح، وقد فصَّلته في عقيدة الإسلام في فصل مستقل. وأبو سفيان لم يكن إذ ذاك مسلماً، لأنه أسلم في فتح مكة، ثم صار من مخلصي الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

«وكان ابن الناطوري» هذا مقولة الزهري، وهذه القطعة سمعها الزُّهري من ابن الناطور بلا واسطة، ولعله حين أسلم وكان ابن الناطور عاملاً لهرقل باعتبار منصب المملكة وكان أُسْقُفًا بحسب العهدة المذهبية، فإن المناصب المذهبية عند النصارى عديدة: يأباه، وبطريق، وكاهن، وسقف، وبوب، راجع له «المقدمة» لابن خَلدون.

٧ ـ (صاحب إيلياء) وتمسك منه الشافعية على جواز الجمع بين معاني المشترك، فإن معنى الصاحب المصاحب والحاكم، وقد جمع بينهما ههنا، لأن صاحب إيلياء هو الحاكم، وصاحب هرقل بمعنى المصاحب، فلزم الجمع بين المعنيين. قلتُ: بل هو بمعنى واحد، والفرق باعتبار المتعلِّق، فصاحب بلد يقال له الحاكم، وصاحب رجل يقال له المصاحب، فهذا الفرق راجع إلى المتعلق دون نفس معنى اللفظ، وترجمته في الهندية (إيليا والا أور هرقل والا). ثم إن الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى صرح أن المسألة المذكورة لم يصرح بها الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه، وإنما أخذها الشافعية من بعض مسائله. ولو سلمنا فلنا أن نقول: إن الحديث ليس بحجة في مثل هذه الأمور، لأن الرواية بالمعنى قد فَشَتْ فيها، فلا يُؤمن بألفاظه من جهة النبي ﷺ بتاً.

(حَزَّاءً ينظر في النجوم) أي كاهناً، فالكهانة تستند تارة إلى الشياطين، وتارة تُستفاد من أحكام النجوم، والحَزَّاء في أصل اللغة الكاهن بالتخمين، أما مَنْ ينظر في النجوم فيقال له المنجِّم، ثم إن الشرع نهى عن الاعتماد عليهم قال الحافظ: فإن قيل: كيف ساغ للبخاري هذا الخبر المُشْعِر بتقوية أمر المنجمين والاعتماد على ما تدلّ عليه أحكامهم؟ فالجواب: أنه لم

= إلى العدو، فتصحيحها إباحة السفر بالأجزاء التي فيها من القرآن، يكون في أمثالها، والكراهة للسفر بكليته إليهم عنهم عند خوفهم عليه. اهـ. مختصراً والعبارة مشوشة.

يقصِدُ ذلك، بل قَصَدَ أن يُبيِّن أن الإشارات بالنبي ﷺ جاءت من كل طريق، وعلى لسانِ كل فريق: من كاهنٍ، أو منجمٍ مُحقٍّ أو مُبطلٍ، إنسي أو جني. وهذا من أبدع ما يُشير إليه عالمٌ أو يَجْنَحُ إليه محتج.

تأثيرات النجوم

واعلم أنه لا يُنكر عن آثارها الطبيعية كالحرارة والبُرودة، لكن لا أثر لها في السعادة والنُّحوسة عند جمهور العلماء خلافاً لبعضهم[1].

(يختَتِنُون) وكان الكفار أيضاً يختتنون تبعاً للملة الحنيفة. وكانت الخَتْنَة في دين عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام أيضاً لكن محى عنه البولوس.

(ملك غسان) هو صاحب بُصْرى.

(فسجدوا له) وكانت السَّجْدةُ عند بني إسرائيل وهي الانحناءُ لغةً. ثم الانحناءُ أيضاً جُعِل مكروهاً تحريماً في شريعتنا.

(فكان ذلك آخر شأن هرقل) لما كان أمر هرقل عند كثير من الناس مستبهماً أشار الراوي إلى آخر حالِهِ.

* * *

(١) قلت: وفي «المشكاة» عن قتادة قال: «خلق الله تعالى هذه النجوم لثلاث: جعلها زينةً للسماء، ورجوماً للشياطين، وعلامات يهتدى بها، فمن تأول فيها بغير ذلك أخطأ وأضاع نصيبَه وتكلَّفَ ما لا يعلم» رواه البخاري تعليقاً ورواية رزين: «وتكلف ما لا يَعنيه وما لا علم له به، وما عجز عن علمه الأنبياء والملائكة». وعن الربيع مثله وزاد: «والله ما جعل الله في نجمٍ حياة أحدٍ، ولا رزقَه، ولا موتَه، وإنما يفترون على الله الكذب ويتعللون بالنجوم».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

٢ ـ كِتَابُ الإِيْمَان [١]

الإيمانُ وَمَعْنَاهُ اللُّغوي

الإيمان في اللغة: عبارة عن التّصديق، وقد يجيءُ بمعنى الوثُوق، لأنه إفعال من الأمن،

---

(١) يقول العبد الضعيف: إن مسألة الإيمان كانت في نفسها سهلة المأخذ، ظاهرة المراد، إلا أنه تعسر تحصيل مراد مقالة السلف، وتحقيق وجه الخلاف من الخلف، فصارت صعب المنال، بعد ما كانت موضوعة على طرف الثمام، وكان كلام الحافظين في هذا المقام، كلام المتأخرين لا يروي الغليل، ولا يشفي العليل، فجاء شيخنا (رحمه الله تعالىٰ) مشمراً عن ذيله، فنقح كلام السلف ولخص من كلام الحافظ ابن تيمية (رحمه الله تعالىٰ)، وأصلح ما وقع منه الإفراط والتفريط، وزاد عليه أشياء من عنده، وعين موضع الاختلاف، وحقق مراد القائلين، بحيث ارتفع الخلاف، فحصحص الحق، وزهق الباطل، إلا أنه لوفور علمه لم يكن يهذب هذا التهذيب الرائج، وكان يهطل هطلا، ويفيض علينا الدرر والغرر مدراراً، فكانت نفسي الشحيحة تشح أن تضيع قطرة من وبله. وتحرص أن تحوز كله في ذيلها، إلا أنها كانت قصيرة قاصرة عن جمع جميع مدركاته، فلم تكن تقدر على شيء غير الطل من الوبل، فمضى على الحال، إذ جمع الله في صدري منه ما شاء، فأخذت وريقة وقيدت فيها ما كنت أسمعه يقول، ورتبت فيها ترتيباً يقرب اقتناصه، ثم عرضتها بين يدي شيخي فاستحسنها، والحمد لله، فأردت أن أضعها ههنا، كما كنت قيدتها في سالف من الزمان، ثم أفصل ما فيها مع الترتيب والتهذيب، وأرجو من الطلبة أن يعاينوها بجد واجتهاد، فإني عرضت بين أيديهم ما لا يرجى دركه بعد ضرب الأكباد ورتبت الكلام وهذبته حسب ما أدى إليه طوقي وفكري، وإن لم يتيسر على قدر ما كانت تتحدث به نفسي، وأسأل الله أن يرزقني شرحها كما أريد، ثم النفع بها إياي ولمن يريد، إنه حميد مجيد.

(صورة البطاقة التي أرجو أن أزن بها كفة أعمالي يوم الحساب)

واعلم أن الايمان من الأمن، على حد قوله صلى الله عليه وسلم «المؤمن من آمنه الناس على دمائهم وأموالهم» رواه الترمذي في القلب عمل، والتزام الدين ثبت ضرورة، لا في الدماغ، إلا أن يكون مخرجاً وليس بتصديق، إلا أن يكون اختيارياً أو معه تسليم، فليس بعلم ولا معرفة يتعلق بالمغيبات فقط، وظني: أن الإيمان والإسلام واحد، والكامن أولاً فالبارز ثانياً، والبارز أولاً فالكامن ثانياً إسلام، فالمسافة واحدة، وإنما الفرق بالإياب والذهاب، قول وفعل، والأولى عمل فهو إذن مركب، فيزيد وينقص، أو بدونه فبسيط، لا يزيد ولا ينقص. فمسألة الزيادة والنقصان تتفرع على تركب الإيمان وبساطته، ولم يتكلم في نفس التصديق أحد من السلف، حتى تحدث فيه المتكلمون من المتأخرين بما تحدثوا، فأكثرهم إلى النفي مطلقاً، لاستحالة التشكيك، ولاجتماع الكفر والإيمان، وهما مدفوعان، وما عن أحمد أنه معاقدة على الأعمال، فيشير إلى شدة احتياج الأعمال، لأن العقد وسيلة، والمعقود عليه مقصود وإذن يكون الإيمان كالوسيلة ولما اتفق الكل على عدم تكفير المقصر في الأعمال، ودلت الآيات على تغاير الإيمان والأعمال صار نظر الحنفية (تبعاً للقرآن) إنه التصديق فقط، والمراد به الاختياري، فهو رأس الأعمال، وأساسها، ودعامتها، فيكون من أقصى المقاصد، أما الإقرار. فقيل: شرط، وقيل: شطر، وصرح ابن الهمام أنه حتم عند المطالبة، وما يتقرر بعد مراجعة عبارات السلف، =

وهمزة الإفعال إذا دخلت على الفعل المتعدي، فإما أنْ يعديه إلى مفعولٍ ثانٍ، أو يجعله لازماً على معنى الصَّيرورة.

فالأول، أي التَّصديق، منقولٌ من الأفعال المتعدية، يقال: آمنته فلاناً، أي جعلته آمناً منه، وآمَنْته غيري، أي جعلت غيري آمناً منه، وكلا المعنيين اللغويين، معنيان حقيقيان لِلَفظ الإيمان، وُضِعَ أولاً لجعل الشيء أمناً من أمر، ثم وُضِع ثانياً لمعنىً يناسبه وهو التَّصديق، فإنك إذا صَدَّقْتَ المخبر فقد أمنته من تكذيبِكَ إياه. وتعدِيَتُهُ بالباء لتضمِينه معنى الاعتراف، فإنك إذا صدَّقت شيئاً فقد اعترفت به.

والمعنى الثاني منقول من الأفعال اللازمة، بمعنى صار ذَا أمن، فيتعدى بالباء، ليقال: آمن به، أي وثِقَ به، لأن الواثِقَ بالشيء صار ذا أمنٍ منه، وحينئذٍ لا يحتاج إلى التَّضمين. وأضاف الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى على معناه اللغوي، فبدأ قيداً آخر، وقال: إن الإيمان اسم للتَّصديق بالمغيبات خاصة، ولا يطلق الإيمان على غير ذلك، فلا يقال: آمنت بذلك في جواب من قال: السماء فوقنا، ولذا قال تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]، فقيَّد الإيمانَ بالغيبِ، لأنه لا يتعلق إلَّا به، وقال: إن الإيمانَ هو تصديق السامِع للمخاطب، واثِقاً بأمانته، ومعتمداً على دِيانته.

وأصلُ الإيمان تبجيل الذاتِ وتعظيمها، ثم استعمل في التصديق مطلقاً، ويتعلق بالذوات والأخبار. فإن تَعَلَّقَ بالذات يُؤْتَى بالباء في صِلته، وإن تعلق بالأخبار فباللام لتضمينه معنى الإقرار، وعليه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي بمقر لنا، ولم يقولوا: بنا،

= هو أنهم لم يجعلوها كالأجزاء للإيمان، فإنهم قالوا: الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، فجعلوها مؤثرة في نماء الإيمان وعدمه، لا أجزاء له وحينئذ لا يكون مسألة الزيادة والنقصان من تفريعات قولهم قول وعمل، ويكون الأعمال دخيلة في الزيادة والنقصان، لا داخلة في الإيمان. وقد صرح ابن تيمية (رحمه الله تعالى) بكون قولنا الإيمان لا يزيد ولا ينقص من بدعة الألفاظ، فكأنه لم يجد بدأ من تسليم صحة مقالته (رحمه الله تعالى) فالصواب أن الكل على الحق، ولكل أطراف، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً، ولكل وجهة هو موليها، والوجه: إنه من باب متقضيات الأحوال، وهل النسبة بين الأعمال والإيمان، كنسبة الأجزاء إلى الكل، والأسباب إلى المسبب؟ فهما نظران، قيل: بالأول: وقيل: بالثاني، ثم بدا لي أن نسبة الأعمال إلى الإيمان ليس كنسبة المكمل إلى المكمل أيضاً، كما هو المنسوب إلى الحنفية، ولا كنسبة الأجزاء إلى الكل، كما هو مذهب المحدثين، بل هو كنسبة الفرع إلى الأصل وهي كونه نابتاً عنه ويشهد له القرآن (أصلها ثابت وفرعها في السماء) ولعل تعبير الأعمال بالشعب في حديث الصحيحين نظراً إلى فرعيتها، لا لجزئيتها، واعلم أن مسألة عدم الزيادة والنقصان لم أجدها مروية عن أبي حنيفة (رحمه الله تعالى) غير أن ابن عبد البر نسبها إليه في التمهيد وأثبت شيء في عقائد الإمام الأعظم (رحمه الله تعالى) وصاحبيه عقيدة الطحاوي وفيه ما يدل على أن الإمام (رحمه الله تعالى) إنما ينفي الزيادة في مرتبة محفوظة بحيث لو انحط عنه لزال اسم الإيمان، وأما فيما بعده فيقول بهما وروى الزبيدي في شرح الإحياء عن أبي حنيفة (رحمه الله تعالى) الزيادة فيه مع نفي النقصان وهو يرجع إلى ما قاله الطحاوي والله أعلم.

فدونك بطاقة حاوية محتوية، كافية كفيلة، جميلة جليلة، جزيلة وجيزة، غير طويلة في باب الإيمان.

لأن المرادَ التصديقُ بخبرهم دونَ ذَوَاتِهِم، وفي خلافه يكون التَّضمين، ولم نجد تعديتُهُ بعلى إلا ما عند مسلم: (ما مِنْ نبيٍّ إلا أوتِي من الآيات ما مثلُهُ آمن عليه البشرُ) أي آمن معتمداً عليه البشر.

ثم الكفر لغةً: الستر وجَحْدُ النِّعمة وتناسيها، وحينئذٍ لم يبق التقابل بين الإيمان والكفر لغة إلا باعتبار اللازم، فإنّ جحود النعمةِ والتناسي لا يجتمع مع التَّصديق بأحد، وتصديقه لا يجتمع معه جحود نعمتِهِ، وأما ضِدُّه الصريح فهو الخيانة، كما أن ضِدُّ الكفر هو الشكر. ثم ههنا ألفاظ ينبغي الفرق بينها فالعلم "دانستن" والتصديق إن كان صفة القضية فمعناه: "راست داشتن" وإن كان صفة القائل فمعناه: "راست كوداشتن وباوركردن" والمعرفة "شناختن" واليقين إزاحة الشَّكِ وتحقيق الأمر، والفِكْر "انديشيدن" والفهم "فهيمدن" فهذه ألفاظ ميزها أهلُ اللغة أي تمييز، فَرَاعِها تغنيك عن حدودِهِم الطويلة.

الإيمانُ وتَفْسِيرُهُ عند الشَّرْع

قال عامة الفقهاء والمتكلمين: إن الإيمان تصديق بأمور مخصوصة عُلِم كونُها من الدين ضرورة. فلنتكلم أولاً على معنى التَّصديق وما يتعلق به، ثم لنبحث عن معنى الضرورة فالتَّصديق هو الإذعان عند الحكماء، وهو إما إدراك أو من لواحق الإدراك، والحق عندي هو الثاني ثم التَّصديق قد يجتمع مع الجُحود أيضاً وهو كفرٌ قطعاً قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]، وقال تعالى أيضاً: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: ٨٩] فانظر كيف اجتمع اليقين والإذعان، والمعرفة مع الجحود!! فيلزمُ على التعريفِ المذكورِ أن يجتمع الإيمان مع الجحود، واللاّزمُ باطلٌ، ولذا جعل الفقهاء الإقرارُ شرطاً للإيمان، لإخراج تصديق الجاحدين، فإن الجاحد لا يُقر بلسانه البتة، ومن أقر باللسان لا يمكن منه الجحود، فكأنهم فهموا أن الإقرار مقابلٌ للجحودِ فجعلوه شرطاً، أو شطراً، احترازاً عن مثل هذا اليقين والمعرفة. وحينئذٍ فالجواب عندهم: إن هؤلاء وإن كانوا مستيقنين به، لكنهم لم يكونوا يقرُّون بألسنتهم، بل كانوا يجحدون، فلم يعتبر تصديقهم، ولم يُحكم عليهم بالإيمان، لأن التصديق المعتبر ما كان مع الإقرار باللسان ولم يوجد، وهو الفاصل في الباب.

واختلف فيه صدر الشريعة رحمه الله تعالى، والعلامة التَّفْتَازَاني رحمه الله تعالى، فقال صدر الشريعة رحمه الله تعالى: إن التصديق المنطقي أعم من الاختياري والاضطراري، والمعتبر في الإيمان هو الاختياري فقط؛ لأن الإيمان مُثَاب عليه، والثواب لا يترتب إلا على فِعله الاختياري، فما هو معتبر في باب الإيمان ليس بجامع مع الجحود، وما هو بجامع معه ليس بمعتبر في الإيمان، وكأنه فَهِمَ أن الرجل إذا صدّق أحداً عن اختياره وطوعه، بدون إكراه مُكْرِه، لا يتمكّن على الجحود. والذي يجحدُ به لا يُمكنه التَّصديق عن اختياره. نحو أن يقعَ بصرُكَ على الجِدار، ويحصلُ لك الإذعان بوجوده اضطراراً، فهذا النوع من اليقين يمكن أن يجامع الجحود، فإنه ليس من فعله، بخلاف ما صدر عن اختياره، فإنه فعله، والظاهر أنه إذا

فعل فعلاً عن اختياره لا يفعل نقيضه إلا أن يكون به جِنَّة، أو يكون كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً.

وادعى التفتازاني أن تلك المعرفة الحقة اليقينية المجامعة مع الجحود ليست بتصديق، بل هي من التصورات والتصديق اسمٌ لليقين المجامع مع التسليم، فكأنه أخرجَ تصديقَ الجاحدين عن مُسَمَّى التصديق ومتناولاته رأساً، وحينئذٍ ساغ له أن يقول: إن المعتبر في الإيمان هو التصديق، وما وُجِد منهم هو اليقين المجامع مع الجحود، وهو تصورٌ وليس بمعتبر في الإيمان، وكأنه فَهِمَ أن التّصديق إذا قارنه التسليم لا يكون إلا اختيارياً. وحينئذٍ فالتصديق عنده مساوٍ للإيمان، بخلافه على الأول، فإنه كان أعم من الإيمان.

والذي يظهر عندي أن الصواب مع صدر الشريعة، فإن أرباب المعقول لعلهم لا يحكمون على تلك المعرفة اليقينية بكونها تصوراً، والظاهر أنها تصديق عندهم ثم العجب من صدر الشريعة كل العجب حيث اعترض على شيخ التسليم في «باب الزكاة» من «شرح الوقاية» بقوله: فانظر إلى هذا الذي أدرج ركناً زائداً في الإيمان... إلخ كيف، مع أن صدر الشريعة أيضاً قيدَ التصديقَ بالاختياري، وهذا الاختياري ليس أمراً وراء التسليم، على أنه مصرحٌ به في القرآن أيضاً: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥] فهذا التسليم هو الذي أضافه الشيخ رحمه الله، فلم يكن أمراً زائداً، كما ألزمه صدر الشريعة.

والحاصل: أن الفقهاء رحمهم الله شرطوا الإقرار لإخراج مثل هذا التصديق عن مُسمّى الإيمان. والشيخ الهروي: التسليم. وصدر الشريعة وإن عَمَّم التصديق أولاً، لكنه خصصه آخراً، وأراد منه الاختياري فقط، والتفتازاني خصصه من أول الأمر، وأخرجه عن مُسمّى التصديق ابتداءً، فلم يحتج إلى التخصيص، فالبيت واحدٌ وتلك أبوابه فأته من أيها شئت، ولعلك علمت مما ذكرنا مرامي الفقهاء والعلماء، وأنهم لماذا يختلفون في العبارات وماذا يريدون منها.

ثم رأيتُ حكايةً في «الفتح» عن أحمد رحمه الله تعالى لا أرى في نقلها بأساً، وأريد أن أنبه على ما استفدت منها. قال أحمد رحمه الله: بلغني أن أبا حنيفة رحمه الله يقول: إن الإسلام يهدم ما كان قبله، وكيف يكون هذا مع أنه رُوي عن ابن مسعود في الصحيحين، أن المرء إذا أسلم فأحسن في إسلامه، فهو كفارة له، وإلا فيؤخَذُ بالأول والآخر، فإنه يدل على أن الإسلامَ لا يهدم ما كان قبله مطلقاً، بل تبقى عليه المؤاخذة بعده أيضاً. واستفدت منه أن الإيمان عند أحمد رحمه الله كالتوبة الكلية، وهي عزمٌ على الإقلاع عن المعصية فيما يأتي، فمن أحسن بعد إسلامه، فقد صحت توبتُهُ وصار إسلامه كفارةً له، ومن أساء بعده ولم يقلع عن المعصية لم تصح توبته، فيؤخذ بالأول والآخر، وإذا كان الإسلام عنده كالتوبة، يكون وسيلة للأعمال، والأعمال مقصودة، فإنها المقصودة من التوبة، وإليه يشير ما نُقل عنه، أن الإيمان

معاقدةٌ على الأعمال[١]، أي أنه عقدٌ على التزام الطاعات على نفسه، والعقد يكون وسيلةً للمعقودِ عليه.

والإمامُ الهمام رحمه الله تعالى جعله من أكبرِ الأعمال وأساسها، ومقصوداً لذاته غير وسيلة لشيء. ثم لا اعتراض عليه بحديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه، فإنه إن كان عند أحمد رحمه الله حديث ابن مسعود رضي الله عنه، فعنده أيضاً حديث صريح عند مسلم: «إن الإسلام يَهدِمُ ما كان قَبْلَه» فلو كان عند أحمد رحمه الله محمل لحديث الهدم، فيمكن أن يكون عند الإمام الأعظم رحمه الله أيضاً محملٌ لحديثه. والله تعالى أعلم.

بحث في معنى الإِقْرار[٢]

واَخْتُلِفَ في الإقرار، فقال المرجئة: إن الإقرار ليس بشطرٍ ولا شرطٍ للإيمان، فالتصديق

(١) ثمَّ تفصيل كون الإيمان عند أحمد رحمه الله تعالى عقداً: أن الإيمان عند أحمد رحمه الله اسم للبيعة من النبي ﷺ على الإتيان بجميع ما يأمره به والترك بجميع ما ينهاه عنه، والبيعة أمر واحد تنسحب على مجموع ذلك، فلما خالف الشرع وأتى بما لم يكن له أن يأتيَ به فقد خالف بيعته، فانتقض إيمانُه لا محالة، فأحمد رحمه الله تعالى ذهب إلى الزيادة والنقصان في الإيمان مع كون الإيمان شيئاً واحداً عنده أما المحدثون فجعلوه أموراً، ثم قالوا بالزيادة والنقصان. والإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى جعل الإيمان أمراً مستقلاً برأسه مفرزاً عن الأعمال، ولذا لو انتقص في الأعمال لم ينتقص منه إيمان، فإن الإيمان أمر على حدة عنده.

ونظيره أن مَلِكاً مسلماً عاهد ملكاً من الملوك على أمور وصالحه عليها، فإن وفَّى به فهو على عهده، وإلا فهو غادر، قد نقض العهد والصلح. وهذا على نظر أحمد رحمه الله، وأما على نظر إمامنا، فالمَلِك المعاهد صار بمنزلة الرَّعية للمسلم، والرعيةُ تبقى رعية وإن فسقت، فلما كان الإيمان كالبيعةِ من النبي ﷺ، صارَ الفاسقُ كالباغي عند أحمد رحمه الله، فانتقض عهده وانتقص إيمانه لا مَحَالة. وعندنا هو بمنزلة الرَّعية، فاستحق العِقاب والعُقوبة، ولم يُوجِبُ ذلك نقصاناً في أصل إيمانه. ولذا لم يرد الشرعُ بخلود الفاسق، فالنزاع في الأصل ما ذكرنا: أي أن الإيمان أصل واحد كما يقول إمامنا رحمه الله تعالى، أو أمور متعددة كما يقوله المحدثون، ثم إنه كالبيعة كما هو نظر أحمد رحمه الله، أولاً كما هو نظر إمامنا رحمه الله، وليس نزاعاً لفظياً كما قالوا. ثم إن مَثَلَ الكافر عند أحمد رحمه الله إذا أسلم فاقتحم المعاصي، كمثل المعاهد الغادر، فيؤخذ بالأول والآخر. وعندنا هو كرجل دخل في رعية سلطان، فإن ارتكب الجرائم يُعاقبُ عليها، ولكن لا يُعدّ باغياً وناقضاً للعهد. وهذا معنى الزيادة والنقصان، ومعنى البيعة عند أحمد رحمه الله، وعدمها عند إمامنا رحمه الله. والأصوب ما ذكره الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى كما علمت. هكذا فَهِمنَاه من بعض تقارير الشيخ رحمه الله تعالى.

(٢) قال الشيخ بدر الدين العيني رحمه الله تعالى: اختلفوا في الإقرار أنه ركن للإيمان أم شرط له في حق إجراء الأحكام؟ قال بعضهم: إنه شرط، فمن صَدَّق فهو مؤمن بينه وبين الله تعالى وإن لم يقر بلسانه. قال النَّسفي رحمه الله تعالى: هو المروي عن أبي حنيفة رحمه الله، وإليه ذهب الأشعري رحمه الله في أصح الروايتين. وهو قول أبي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى. وقال بعضهم: هو ركن، لكنه ليس بأصلي له، كالتصديق، بل هو ركنٌ زائد، ولهذا يسقط حالة الإكراه والعجز. وقال فخر الإسلام إن كونه ركناً زائداً مذهب الفقهاء، وكونه شرطاً لإجراء الأحكام مذهب المتكلمين. والمحدثون قالوا: إن الإيمان فعل القلب واللسان مع سائر الجوارح. انتهى بتغيير يسير عمدة القاري ينظر ص١٢١ ج١.

وحده يكفي للنجاة عندهم، حتى اشتهر القول عنهم: بأنه لا تضرُ مع الإيمان معصية. وعلى خلافهم الكرَّامية، فإنهم زعموا أن الإقرار باللسان يكفي للنجاة، سواءٌ وُجِدَ التصديق أم لا، فكأنهما على طرفي نقيض. وعندنا لا بد من الإقرار أيضاً، إما شطراً أو شرطاً.

قال التفتازاني: إن الإقرار لو كان شرطاً لإجراء الأحكام فلا بد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار للإمام وغيره من أهل الإسلام، وإن كان لإتمام الإيمان، فإنه يكفي مجرد التكلم به وإن لم يظهر على غيره. ومن جعل الإقرار ركناً كالتصديق فرّق بينهما بكون التصديق لا يحتملُ السقوطَ في حال، بخلاف الإقرار، فإنه يسقطُ عند الأعذار. وفي «المسايرة» وجَعْلُ الإقرار بالشهادتين ركناً من الإيمان هو الاحتياط بالنسبة إلى جعله شرطاً خارجاً عن حقيقة الإيمان. ثم إنه شرطاً كان أو شطراً، لا بد منه عند المطالبة عند الكل، فإن طُولِبَ به ولم يُقر، فهو كافر كفر عناد، وهو معنى ما قالوا: إنّ تَرْكَ العناد شرطٌ في الإيمان. كذا صرح به ابن الهمام رحمه الله.

تنبيه: وههنا إشكالٌ يردُ على الفقهاءِ والمتكلمين وهو أن بعضَ أفعال الكفر قد توجد من المُصدِّق، كالسجود للصنم والاستخفاف بالمصحف، فإن قلنا: إنه كافر، ناقض قولنا: إن الإيمان هو التصديق. ومعلومٌ أنه بهذه الأفعال لم ينسلخ عن التصديق، فكيف يُحْكم عليه بالكفر؟ وإن قلنا: إنه مسلم، فذلك خلافُ الإجماع. وأجاب عنه الكَسْتلِّي تبعاً للجُرْجَاني: أنه كافر قضاءً، ومسلم دِيَانَة. وهذا الجواب باطلٌ مما لا يُصْغى إليه، فإنه كافر دِيَانة وقضاءً قطعاً، فالحق في الجواب ما ذكره ابن الهمام رحمه الله تعالى، وحاصله: أن بعض الأفعال تقوم مَقَام الجحود، نحو العلائم المختصة بالكفر، وإنما يجب في الإيمان التبرؤ عن مثلها أيضاً، كما يجب التبرؤ عن نفس الكفر. ولذا قال تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ [التوبة: ٦٦]، في جواب قولهم: ﴿إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾ [التوبة: ٦٥]، لم يقل: إنكم كذبتم في قولكم، بل أخبرهم بأنهم بهذا اللعب والخوض اللذين من أخصِّ علائم الكفر خلعوا رِبْقَةَ الإسلام عن أعناقهم، وخرجوا عن حِمَاهُ إلى الكفر، فدل على أنّ مثلَ تلك الأفعال إذا وجدت في رجل يُحكم عليه بالكفر، ولا يُنظر إلى تصديقه في قلبه، ولا يلتفت إلى أنها كانت منه خوضاً وهزأً فقط، أو كانت عقيدة. ومن ههنا تسمعهم يقولون: إن التأويل في ضروريات الدين غيرَ مقبول، وذلك لأن التأويلَ فيها يُساوِق الجحود وبالجملة: إن التصديق المجامع مع أخصِّ أفعال الكفر، لم يعتبره الشرع تصديقاً، فمن أتى بالأفعال المذكورة فكأنه فاقدٌ للتصديق عنده وأوضحه الجصَّاص، فراجعه.

المحورُ الذي يدورُ عليه الإيمان

وإذ قد علمت أن التَّصديقَ والتسليمَ والمعرفةَ واليقينَ كلُّها يُجَامِعُ الجحود، فلا بد من تفسير يتميز به الكفرُ من الإيمان. كيف وهذا القرآن يشهدُ بمعرفة الكفار، قال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] وهذا أبو طالب يُقِرُ بنبوتِهِ ونباهته ﷺ ويُعْلِنُ بها في أبياته، حتى دارت وسارتْ، فيقول:

ودعوتني وزعمتَ أنّكَ صادِق | وصدقت فيه وكنت ثَمّ أمِينا
وعرفتُ دينَك لا محالةَ أنه | من خيرِ أديانِ البَرِيَّةِ دِينا
لولا الملامةُ أو حَذَارِ مَسَبَّةٍ | لوجدتَّني سمحاً بذاك مُبِينا

وهذا هرقل عظيم الروم يقول: لو أني أعلم أني أَخْلُصُ إليه لتجَشَّمْتُ لقاءه، ولو كنت عنده لغَسَلْتُ عن قدميه، وفي «فتح الباري»: عن مرسل ابن إسحق عن بعض أهل العلم: أن هرقل قال: ويحك، والله إني لأَعْلَمُ أنه نبيٌّ مرسل، ولكني أخاف الرومَ على نفسي، ولولا ذلك لاتَّبعتُهُ. فهل تريدُ من التصديق أمراً وراء ذلك؟ فلما وُجِد منهم التصديقُ والتسليمُ والإقرارُ بهذه المثابة، وَجَبَ على التعريفِ المذكورِ أن يُحْكم عليهم بالإسلام، مع اتفاقهم على كونهم كافرين.

فأقول: إنّ الجزءَ الذي يمتاز به الإيمان والكفر، هو التزام الطاعة[1] مع الردع والتبري عن دين سواه، فإذا التزم الطاعة فقد خرجَ عن ضلالة الكفر ودخل في هَدْيِ الإسلام. وحينئذٍ تبين لك وجه كفر هؤلاء الكفرة مع تصديقهم ومعرفتهم، وذلك لأن أبا طالب وإن أعلن بحقية دينه، إلّا أنه لم يلتزم طاعته، ولم يدخل في دينه، ولذا قال: لولا الملامة أو حذار مسبة. . . . إلخ، فآثر النار على العار. وهكذا هِرَقل، وإن تمنى لقاءه وَبجَّلَه وعظمه بظهر الغيب، لكنه خشي الرومَ أشدَّ خشية، فلم يلتزم طاعته. وكذلك حال الكفار الذين أخبر الله سبحانه عن معرفتهم، فإنهم مع معرفتهم الحقّ، صفحوا عن كلمة الحق، ولم يَدِينُوا بدين الإسلام.

ولذا أقول: إن الإيمان من الإرادات وترجمته في الهندية (مانـنا) فهذا هو الصواب في تفسيره، فقد نقل الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى الإجماعَ على كون هذا الجزء مما لا بد منه في باب الإيمان، وحينئذٍ ينبغي أن يراد من الإقرار في قول الفقهاء: الإقرار بالتزام الطاعة. وإن كان المراد منه الإقرار بالشهادتين كما هو المشهور، يبقى الإشكال.

ثم إنهم اكتفَوا بذكر هذه الأشياء، وفسروا بها الإيمان، لأن الإيمانَ بعد تحقُّقِها يتحققُ في أكثر المواد، وإن تخلَّف عنها في بعض، فبالنظر إلى مواد الاجتماع، جعلت كاللوازمِ المساوية له. وزعم أنها عين الإيمان، ثم إذا أمعنتَ النظرَ في مادة الافتراق وعلمت أنها ليست بإيمان ولا لوازمَ مساوية له، وجب عليك أن تطلبَ أنَّ حقيقةَ الإيمانِ ماذا؟ فهذا الذي نبهناك عليه، هو حقيقة الإيمان، وذلك وإنْ لم يقرع سمعُكَ، لكنه هو الصواب إن شاء الله تعالى، فإن هذا الجزء لا يجامعُ الكفرَ بأنواعه، أي نوع كان.

---

(١) قلت: ومحصل البحث أنّ الإيمان هو الاعتمادَ والوثوق بالرسول في كل ما جاء به علماً وعملاً، ومن ههنا قال النبي ﷺ: «لا إيمان لمن لا أمانة له». فإن الأمانة أيضاً عبارة عن وصف به يعتَمِدُ الناس، وبه يثقون على أحد، فمن لا تكون فيه تلك الصفة فيما بينه وبين العباد، كيف يحصل له الإيمان، وهو صفة الاعتماد فيما بينه وبين الله ورسوله؟ فعمدةُ الإيمان هو الوثوق والاعتماد على الرسول، ولذا قالوا: إن رجلاً لو أذعن بكل الشرائع، بَيْدَ أنه لا يعتمد على الرسول ـ ولكنه حققها من عند نفسه كسائر التحقيق ـ فهو كافر قطعاً، نعم، إذا وثق بالرسول أذعن معتمداً عليه، فذلك هو الإيمان. وهذا هو وجه الاشتراك بين الأمانة والإيمان، فافهم.

ونُقِل عن إمام الحرمين رحمه الله تعالى وعن الأشعري رحمه الله تعالى أيضاً كما في «المسايرة»: أنّ الإيمانَ كلامٌ نفسيٌ، وكأنهم أرادوا به: أن القلب إذا تكلَّمَ بكلمة الشهادةِ وأذعن بها فقد تم الإيمان، لأنه لا يمكن منه الجحود بعده، بخلاف الإقرار باللسان، فإنه يمكن الجحود بعده أيضاً. فالإيمان على هذا التقدير ليس عِلماً من العلوم، بل قول من أقوال القلب. فقول القلب تصديقٌ وإيمان عندهم، وقول اللسان إقرار. ويمكن أن يُحمَل عليه قول مَنْ قال: إن الإيمانَ قولٌ وعملٌ. ولست أريدُ أنّه مراد البخاري رحمه الله تعالى أو المحدثين، بل أريدُ أن له وجهاً أيضاً. وأما ما نُقل عن[1] إمامنا رحمه الله تعالى: أن الإيمان معرفة.

فالمراد منه المعرفةُ المصطلحةُ عند الصوفية رحمهم الله تعالى، وهي التي تحدثُ بعد الرياضات، وهي الإيمان الكامل. وتلك لا تجامِعُ الجحود أصلاً، بل قلما توجد في قلوب عامة المسلمين، وليس المرادُ منها المعرفة اللغوية ونحوه.

نُقل عن علي رضي الله عنه وأحمد رحمه الله: أن الإيمان معرفةٌ بالقلب، وإقرارٌ باللسان، وعملٌ بالأركان. وأما ما شَرَطَه جَهْمٌ، فقد ردّ عليه إمامنا رحمه الله، كما نقله أصحابنا، فالمراد من المعرفة ما يستوجب العمل، لا التي تجامع الجحود أيضاً، وهي التي تراد في مواضع المدح، وهي التي من الأحوال والأعمال.

أما الإيمان أو المعرفة إذا أطلق على غير هذا مما لا يكون معتبراً، فيُحترسُ هناك ولا يُتركُ بدون تنبيه. قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨﴾ [البقرة: ٨] فنبَّه أن إيمانهم غير معتبرٍ. ثم اعلم أنه أطلق في «الإحياء» الحال على الإيمان. أقول: والأولى لفظ العمل، لأن العمل في اللغة يختص بالاختياري وأما ما يقال: «مات زيد»، فمات فعلٌ، فهو اصطلاحُ النُّحاة. وأما أهل اللغة فلا يُسمُّونَه فعلاً، وإنما الفعلُ عندهم ما يصدر عن اختيار، فالإيمان فعلٌ اختياري، ولا بُدَّ، فإن المرء لا يُثاب إلا على ما فعله من اختياره، بخلاف الحال، فإنه يُنبيءُ عن عدم الاختيار، ثم له وجه أيضاً، فإن الإيمان وإن كان عملاً في الابتداء، لكنه بعد الرسوخ يصيرُ حالاً غير اختياري، فإطلاق الحال عليه أيضاً صحيحٌ بنحو من الاعتبار.

وعن أحمد رحمه الله: أنه معاقدةٌ على الأعمال، أي الإيمان عقدٌ، على أنه التزامٌ بأداءِ جميع الأعمال على نفسه. أقول: وحينئذٍ يكون الإيمان كالوسيلة، والأعمال مقصودة، فإن العقد

---

(١) نقله الإمام الحارثي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وأورد عليه الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى: أن الإيمان كيف يكون معرفة، مع أنها حاصلةٌ للكفار أيضاً؟ ثم لما رُوي ذلك عن أحمد رحمه الله تعالى أيضاً، جعل يؤوِّل فيه ويطلبُ له محامل.

قلت: ليته فَعَلَ مثله في مَقُولةِ الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى أيضاً واعلم أن «المسند» للإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى لم يجمعْه هو بنفسه، بل جمعَه بعض الأئمة بعده، ويبلغ إلى خمسة عشر. وأحدُ جامعيه هو هذا الحارثي. انتهى. هذا تقريب ما في تقرير الفاضل عبد القدير الكاملفودي مع تهذيب.

وسيلةٌ، والمقصودُ هو المعقود عليه، مع أن الإيمانَ من أسنى المقاصد، وبعد اللُّتيا والتي أن الإيمان تصديقاً اختيارياً كان، أو معه تسليم، كلاماً نفسياً كان، أو معرفة، أو معاقدة، لا ينفك عن هذا الالتزام، والطاعة له ﷺ في جميع ما جاء به. فأما أن يراد بألفاظهم هذا، أو يُزادُ عليها هذا الجزء. بقي إصلاح الاصطلاحات والألفاظ، فهذا أمر نَكِلُهُ إليك، ولسنا بصدده بعد وضوح حقيقة الحال. والله تعالى أعلم وعلمه أتم.

المَعْرِفَةُ شرطٌ في الإيمان أم لا؟

فالمشهور عن الأئمة الأربعة رحمهم الله: أنها ليست بشرط، بخلاف المعتزلة فإنها شرط عندهم، ومعناه عندهم: أن يكون عنده من الدلائل على التوحيد والرسالة ما يوجب اليقين، بحيث لا يزولُ بتشكيكِ المشكِّك، ويجبُ عند أئمتنا اليقين، ولا يجب سُنُوحُ الدلائل معه، وهو الحق، فإنه يُعلم من الصحيحين العبرةُ بإسلام رجالٍ أسلموا في الحروب والسيوف تلمع عليهم. وكذلك أمرنا أنْ نَكُفَّ سيوفنا عمن قال: لا إله إلا الله، لأنه دليل صادق على رضائه بالإسلام، والترك لدينه، وحسابُهم على الله، وأين تحضرهم الدلائل في هذا الحين. وهذا معنى ما يقال: إن إيمانَ المقلدُ معتبرٌ عندنا، فمن آمن تقليداً وأذعن به قلبه، فإنه مؤمنٌ وإن لم يكن عنده دليل على ذلك، بخلاف المعتزلةِ وزعم بعض السفهاء: أن الاختلافَ في عبرةِ إيمان مقلدي الأئمة رحمهم الله تعالى وعدمها، وهو حمقٌ، والصواب ما علمت.

والحاصل: أنّ أولَ الواجبات عند المعتزلة: هو المعرفة، ثم الإيمان. وعندنا: الإيمان، هو أول الواجب، وليست تلك المعرفة شرطاً أصلاً، ثم رأيتُ، في «جمع الجوامع»: أن لو حصل لرجل ظن، ولم يكن عنده اعتقادٌ جازمٌ، فهو أيضاً كاف لإيمانه، بشرط أن لا يخطر الكفرُ في قلبه، ولا يوسوس به صدرُهُ، ولا تترددُ فيه نفسُه.

قول وعمل

وفي عامّة نُسخ البخاري: قولٌ وفعلٌ، ولا أعلم وجهَه. ولفظ السَّلف: الإيمان: اسم للاعتقاد والقول والعمل، فلا أدري ما وجه تغييرِهِ عُنوان السلف، ووضعُ الفعل بدل العمل، مع أن الأظهرَ هو العمل. ولما أراد البخاري من القول ما يوافقُ الباطنَ اندرج الاعتقاد تحته. ولذا حذفه من مقولتهم. فالإيمان عند السلف عبارة عن ثلاثة أشياء: اعتقاد، وقول، وعمل. وقد مر الكلام على الأولين: أي التصديق، والإقرار، بقي العمل، هل هو جزءٌ للإيمان أم لا؟ فالمذاهب فيه أربعة:

قال الخوارج والمعتزلة: إن الأعمال أجزاءٌ للإيمان، فالتارك للعمل خارج عن الإيمان عندهما. ثم اختلفوا، فالخوارجُ أخرجوه عن الإيمان، وأدخلوه في الكفر، والمعتزلةُ لم يدخلوه في الكفر. بل قالوا بالمنزلةِ بين المنزلتين.

والثالث: مذهب المرجئة فقالوا: لا حاجة إلى العمل، ومدار النَّجاة هو التصديق فقط. فصار الأوَّلونَ والمرجئة على طرفي نقيض.

والرابع: مذهب أهل السنة والجماعة وهم بين بين، فقالوا: إن الأعمال أيضاً لا بد منها، لكنّ تَارِكها مُفسَّقٌ لا مُكَفَّر. فلم يُشددوا فيها كالخوارج، والمعتزلة، ولم يهوِّنوا أمرها كالمرجئة. ثم هؤلاء افترقوا فرقتين، فأكثر المُحدِّثين إلى أن الإيمانَ مركبٌ من الأعمال. وإمامنا الأعظم رحمه الله تعالى وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أن الأعمال غير داخل في الإيمان، مع اتفاقهم على أن فاقدَ التَّصديق كافرٌ، وفاقدَ العمل فاسقٌ، فلم يبق الخلاف إلا في التعبير. فإن السلف وإن جعلوا الأعمال أجزاء، لكن لا بحيثُ ينعدمُ الكل بانعدامِهَا، بل يبقى الإيمان مع انتفائها.

وإمامنا وإن لم يجعل الأعمال جزءاً، لكنه اهتم بها وحرَّضَ عليها، وجعلها أسباباً سارية في نماء الإيمان، فلم يهدُرها هَدْر المرجئة، إلا أن تعبيرَ المُحدِّثين القائلين بجزئية الأعمال، لما كان أبعد من المرجئة المنكرين جزئية الأعمال، بخلاف تعبير إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى، فإنه كان أقرب إليهم من حيث نفي جزئية الأعمال، رمي الحنفية بالإرجاء. وهذا كما ترى جور علينا فالله المستعان. ولو كان الاشتراك بوجه من الوجوه التعبيرية كافياً لنسبة الإرجاء إلينا، لزم نسبة الاعتزال إليهم، فإنهم قائلون: بجزئية الأعمال أيضاً كالمحدثين، ولكن حاشاهم والاعتزال، وعفا الله عمن تعصب ونسب إلينا الإرجاء، فإن الدين نُصْحٌ كله، لا مُرَامَاة ومُنابذة بالألقاب. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

تعدد الاصطلاح في الإرجاء

صرح الشَّهرستاني في «المِلل والنِّحل» على تعدد الاصطلاح فيه، وقال: إن المرجئة على قسمين:

مرجئة أهل البدعة، وهم الذين أهملوا الأعمال وزعموا التَّصديق كافياً للنجاة، فلا يضر عندهم مع الإيمان معصية.

والثاني: مرجئة أهل السنة، وهم المنكرونَ جُزئيتها، مع شَغفِهم بالأعمال والأوامر من حيث الائتمار، والنواهي من حيث الاجتناب. وعُدّ الحنفية من القسم الثاني. وفي عقائد الحافظ فضل الله التُّوْرِبِشْتي رحمه الله تعالى: عندي أن المرجئة[1] هم الذين قالوا: إنه لا اختيار للعبد. والتوربشتي هذا حنفيُ متقدِّم على الرازي رحمه الله تعالى، وكتابه هذا أجودَ من «شرح المقاصد» وغيره. فليس النزاعُ بين الأئمة إلا في كون الإيمان مجموع الأجزاء، أو التصديق فقط. أما كون الأعمال واجبة، فلا اختلاف بينهم في ذلك.

---

(١) قلت: وأخرج الترمذي في أبواب القدر عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «صِنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيبٌ: المرجئةُ والقَدَرية». اهـ. قال ابن ملك: المرجئة هم الذين يقولون الأفعال كلها بتقدير الله تعالى، وليس للعباد فيها اختيار، فإنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. كذا في اللمعات.

شَرْحُ قَوْلِهِم: قَوْلٌ وَعَمَلٌ

فلنشرح أولاً مراد السلف، ولنكشف الغِطاء عن قولهم: الإيمان: قول وعمل، ثم لنبحث أن الأعمال هل تصلح لجزئية الإيمان أم لا؟ فاعلم أن قولهم هذا ليس نصاً في الجزئية كما فهموا، لأنه ليس من لفظ السلف أن الأعمالَ أجزاءٌ للإيمان، بل لفظهم: «قول وعمل» وهو يحتملُ شروحاً يصدقُ بعضها على مذهبنا أيضاً، بل هو أولى الشروح كما ستعرف.

الأول: ما فهمه عامةُ الناقلين وأرباب التصانيف، وهو أن الإيمانَ مركبٌ من القول أي الشهادتين والعمل، وهذا الشرحُ دائرٌ فيما بينهم. والإيمان على هذا الشرح ذا أجزاء كالجدار واللَّبِنات. ثم إنهم قالوا: إن المُخلَ بالتصديق فقط مع القول الظاهر، منافقٌ، والمخلُ بالتصديق والقول كافرٌ مجاهِرٌ، والمخلُ بالعمل فقط فاسقٌ. وحكمه: أنه لا يخلدُ في النار، ففرقوا بين جزءٍ وجزء فبانتفاء البعض حكموا بانتفاء الكل، كالتصديق، وبانتفاء بعض آخر لم يحكموا بانتفاء الكل، كالعمل. واستشكله الرَّازِي وقال: إن الأجزاء كلها متساوية الأقدام في أن انتفاءَ بعضها أي بعض كان ـ يستلزمُ انتفاءَ الكل قطعاً، ولا نتعقَّلُ فرقاً بين جُزء وجزء. وأجابوا عنه بأجوبةٍ كلها مشي على القواعدِ وغَفْلةٍ عن الحقائق.

فقال قائل: إن الأجزاءَ على قسمين: حقيقةٌ، وعُرفيةٌ. وبانتفاء الأول ينتفي الكل، بخلافِ الثاني. والعمل من الثاني دون الأول، وحولَهُ تَحُومُ أجوبة أخرى. والحق في الجواب: إن المجموعَ المركبَ من الأجزاء لا يلزمُ من زوالِ بعض أجزائه انعدامُ هذا المركب أيضاً. نعم، تزول تلك الهيئة السابقة، لكن لا يقتضي التباينُ بينها وبين اللاحقة، وذلك كالإنسان مثلاً، فإذا أصابت بعض أعضائه عاهة، لم يخرج عن كونه إنساناً، نعم يقال من حيث الصورة: إنه إنسان ناقص، فإذا زاد النقصُ ربما خرجَ عن تسميته إنساناً ظاهراً، بل لا أجد أحداً من الأشياء يزولُ اسمه بزوال جُزء منه. نعم، ههنا مجال للنظر، فمن أهلكَ الحرثَ والنَّسل وفعلَ كلَّ مُنكَر، ولم يأت بخير ما، فلا علينا أن لا يُسمّى بأشرف أسماءِ الأمة.

فإن قيل: فما مِقْدَارُ الطاعات التي يَخْرُجُ بتركها من الإيمان؟ قلنا: عِلمُها عند الله، وعدم علمنا بمقدارها، لا يقتضي أن لا يكون لها مقدار في الواقع. وهذا كالسواد والبياض، إذا انتقصت من السواد درجة، لا يأخذُ البياضُ مكانها. نعم، لا تزال تنحطّ منه درجة بعد درجة، حتى إذا انتفت جميع مراتب السواد، يجيء البياضُ بدله. فهكذا الإيمان والكفر، لا يزال الإيمانُ ينقصُ بالمعاصي، حتى إذا انتفت المرتبة التي هي مَدَار النَّجاة، استخلَفه الكفر، فيصبح من الكافرين. والعياذ بالله فافهمه، فإنه يُنْجِيك من الشُّبهات. فالعملُ على هذا التقدير حاصل المصدر، ومثلُهُ القول.

والشرح الثاني: أن الإيمان تصديقٌ يظهرُه اللسان والجوارح. وحاصله: أنه التصديقُ المساعدُ بالقول والعمل، وحينئذٍ لا يكون الإيمانُ إلا التصديق فقط، ويبقى القول والعمل ساعداً ومُساعداً للإيمان لا أجزاء له. فالتصديقُ الذي يخلو عن الإقرار والأعمال، كأنه ليس بتصديق. وهذا أيضاً نظرٌ على حد قوله: «المسلمُ مَنْ سَلِمَ المسلمونَ من لسانِهِ ويده»،

«والمؤمنُ من أمِنَه الناسُ على دمائهم وأموالِهم». رواه الترمذي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، وفي القرينتين حصرٌ، وهو يؤدي انتفاء اسم الإسلام والإيمان عند عدم سلامة الناس، وعدم الأمن منه، فمن كان مسلماً ينبغي أن يشهدَ له عملُهُ، وهو سلامةُ الناسِ من لسانه ويده، ومن كان مؤمناً يجب أن يأمَنَه الناسُ على دمائهم. وبدون ذلك، إسلامه وإيمانه، غير مصدَّقٍ من العمل، وإذا لم يصدَّق عمله، فإذن هو أمرٌ يدَّعيه هو، ولا ندري أهو كذا أم لا!؟

الشرح الثالث: إن التصديق منسحب على القلب، والجوارح، فتصديق القلبِ هو التصديق الباطني المُسمّى بالإيمان، وتصديق الجوارح يُسمّى عملاً وأخلاقاً. فالشيءُ واحد من هناك إلى ههنا. ويختلف الأسامي باختلاف المواطن. فالإيمان على اللسان قولٌ، وعلى الجوارح عملٌ. وهذا أيضاً محتملٌ، كقول الأطباء: إن الإرادة شيءٌ واحد، وهي التي تُسمّى في اليد: بقوة التحريك، وفي القلب: بالإرادة. فهكذا ما دام التصديقُ في القلب فهو إيمانٌ. وبعد كونِهِ مجبُولاً عليه يصيرُ أخلاقاً. وبالظهور على الجوارح يسمّى أعمالاً. فهذه كلها أنظار، والأخير تفلسف. لا كما زَعَمُوه: أنه حدٌّ كحدِ المناطقة، فجعلوا عليه الطرد والعكس. والأمرُ كما عَلِمْتَ أنه نظرٌ من الأنظار، وهو الذي يليق أن يدورَ في السلف، لا تحديدُهُ، فإنه من طريق الخَلَفِ المشتغلين في الفنون.

وهناك شرح رابع: وهو أن الإيمان اسم للتصديق الذي يَعقبُهُ القول والعمل، فينبغي أولاً أن يُصدِّق، ثم يُقر، ثم يعمل، والقولُ والعمل على هذا التقدير مصدر، لا الحاصل بالمصدر، وهذا نحو ما نقل الحافظ في «الفتح» في: باب الإنصات للعلماء من كتاب العلم: عن سفيان: أول العلم الاستماع، ثم الإنصات، ثم الحفظ، ثم العمل، ثم النشر. وعن الأصمعي تقديم الإنصات على الاستماع. فانظر كيفَ رأيتَ قولَه هل هو تحديدٌ له وذكر لأجزائه؟ بل مُراده أن حقَّ العلم أن يترتب عليه تلك الأشياء، فهذه الأشياء من مقتضياته، وهو داع لها. فكذلك الإيمان ليس تصديقاً فقط، بل من حقِّه أن يصدقه اللسان والجوارح، وهو القول والعمل.

إذا علمتَ هذا فقد علمتَ أن قولهم: لا ينحصرُ في الجزئية، بل هو أحدُ شروحِهِ والظاهر أنهم ليسوا بصدد التحديد. وبيان الأجزاء، بل ببيان الأنظار، وأنَّ ما ينبغي أن يكون، وإذن يتأتّى قولهم على مذهبنا أيضاً.

وإذ قد فرغنا من شرح مقولتهم، فلنعرِّج إلى أن الأعمالَ هل هي أجزاءٌ للإيمان أم لا؟

بحثٌ في أنَّ الأعمالَ أَجْزاءٌ للإيمانِ أم لا؟

والظاهر أنَّه أيضاً نَظرٌ جعلَهُ الناسُ عقيدة.

واعلم أن إطلاق الإيمان على الأعمال مما لا يمكن إنكاره، فقد تواتر به الحديث. لكن صنيع القرآن على خلافه. فإنه ينبيءُ أن الإيمان هو التصديق وحده من غير أن يعتبَرَ معه العمل، لأنه تعالى كلما ذكر الإيمانَ في القرآن أضافَهُ إلى القلب، وظاهره أن فعل القلب هو التصديق وحده.

والثاني: أنه تعالى عَطَفَ عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى. ولو كان ذلك داخلاً فيه، لكان مجرد ذكره عبثاً، فضلاً عن أن يُذكر بطريق العطف.

والثالث: أنه سبحانه وتعالى ذكر الإيمان في مواضع وصفاً للعُصاة، مقترناً بالمعاصي، فلو كانت الطاعةُ داخلةً في الإيمان، لكانت المعصية منافيةً له ممتنعة الاجتماع معه. قال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩] فوصف المقتتلين بالإيمان، مع أن تقاتل المؤمنين حرام ومعصية. وأجاب الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى عن عطف القرآن، وقال: إن الأعمالَ وإن كانت داخلة في قوله: آمنوا، إلا أنها عُطفت عليه استقصاءً واستيفاءً للبيان، ولئلا يَذْهَل عنه. وهذه النُّكتةُ غير ما ذكروها من أن العطفَ قد يكون من عطف الخاص على العام، لأنها لا تتمشَّى ههنا. فإن الخاصّ في مثله يكون أشرف، وههنا المعطوف هو العمل، وهو أدونُ من الإيمان. فالعطف ههنا لبيان الاهتمام.

فعلم منه أن التخصيص بعد التعميم، قد يكون لزيادة اهتمام الأدنى أيضاً، لئلا يَذْهَل عنه ذاهلٌ فيتركه، ويُحرم عما قدِّر له من منازلِ الجنة. وكلامه وإن كان متيناً دالاً على فطانته، لكنّ الأمر هو كما قال الإمام الهُمام، لأن هذا الجواب وإن سلَّمناه في العطف، لكنه ماذا يقول في آية أخرى؟ قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [النحل: ٩٧] إلخ. فجعل الإيمانَ قيداً للأعمال، وليس فيها عطفاً.

بقي الجوابُ عن إطلاق الإيمان على الأعمال في الحديث، فلا نُنكرُ أنه أيضاً إطلاق، لكنه لا ينحصِرُ فيما قالوه، بل يجوز أن يكونَ من إطلاقِ الكل على الجزء، كما فهموه. ويجوز أن يكونَ من بابِ إطلاق المبدأ على الأثر، كما فهمنا، فالمبدأ هو الإيمان، والعمل أثره. ولو انحصر الأمرُ في أنّ الحديثَ أطلق الإيمان على الأعمال، والقرآن جعلها مغايرةً له، بعطفها عليه، كان اتِّباعُ القرآن، والتأويل في الحديث، هو الأَوْلى.

فالحقيقة أدَّاها القرآن، والحديث ورد على الاعتبار، لأن القرآنَ يؤدي الحقيقةَ ويُوفِّي حقها، والحديث قد يَرِدُ على المصالح ويُراعيها أيضاً. فإن شئت أخذَ الحقيقة كما هي فلا تجدها إلا في القرآن. وقد رأيتُ أن القرآنَ لا يجعلُ الأعمال أجزاءً للإيمان، فكانت حقيقة الإيمان مغايرة للأعمال. كما قلنا، ولما أمكن أن يُفرِّط فيه مفرطٌ أزاحه الحديثُ وأطلق الإيمان على الأعمال، تنبيهاً على أهمية الأعمال، وتلافياً لما قد يسبق من عطف الأعمال على الإيمان من المغايرة، بحيث لا تبقى لها سراية في زيادته أيضاً. وهذا صنيع الحديث مع القرآن كثيراً، فما يتركُه القرآن يأخذه الحديث، وما يُشكل عليه يزيحهُ.

وبالجملة لا خلاف بعد الإمعان إلا في التعبير، فإن كان إمامنا رحمه الله تعالى غيَّر تعبيرَهم، وأخرج الأعمال عن حقيقة الإيمان، فله فيه سَلَفٌ وقدوة، فإن ذلك صنيعُ القرآن، فلو كان المحدثون اختاروا جزئية الأعمال نظراً إلى إطلاق الإيمان على الأعمال في الأحاديث، فإمامنا رحمه الله تعالى اختار تغايرَهُما، نظراً إلى تغاير القرآن بالعطف، فأي الفريقين أحق، وأي النَّظَرين أصوب؟!!

وبعد اللُّتيا والتي إذا لم تكن نِسبة الأعمال إلى الإيمان كنسبةِ الأجزاءِ إلى الكل، ولا كنسبة الأوراق، والعُروق، والأغصان إلى الشجرة، فكيف نسبتُهُ إليها؟ فالجواب: أن النِّسبة بينهما على نَظَر الحنفية كنسبةِ الأصل إلى الشجرة والشجرة إلى الثمرة، فكما أن الشجرةَ نابتةٌ من أصلها، ثم الثمرةُ من تلك الشجرة، كذلك الأعمال تنبُت من الإيمان، فهو المبدأ وهذه آثارها. وكما أن الثمارَ تبدو وتسقط، تجيء وتذهب، كذلك حال الأعمال مع الإيمان فتكون قد وقد. وقوله تعالى: ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤] فالأصلُ هو الإيمان، والفُروعُ هي الأعمال، ولعل حديث شُعب الإيمان أيضاً على الفرعية لا الجزئية.

فلا أقول كما هو المشهور: إن نِسْبةَ الأعمال إلى الإيمان كنسبة المُكمِّل إلى المُكمَّل، ولا أجعله في التعبير مكملاً للإيمان، بل لا أحب أن أقول: إنها كنسبة الثمرة إلى الشجرة أيضاً، فإن المقصود من الشجرة الثمار، فتكون الأعمالُ مقصودةً، والإيمان تابعاً مع أنه أصل وهي فرع تنبُت منها. فالتعبير الأوفى هو: الأصلية والفرعية.

ثم إني مع التتبُّع البالغ لم أجِدْ صورةَ الإيمان في المحشر، ووجدت صورَ الأعمال كلها تقريباً. وهو على ما أقول: إن الأعمالَ تتجسدُ في الآخرة، وتتحولُ الأعراضُ إلى الجواهر. فدل على أن الإيمان لعله منفصلٌ عن الأعمال. وإليه يُشير قوله ﷺ: «مُلئت إيماناً وحكمة» فما صُبَّ في صدره كان هو الإيمان، وهو المصبوبُ حقيقة، وإنما الأعمال ثمراته، والمقصود منها الإتيانُ بها، والحكمةُ غير العمل، وسيجيء تحقيقها.

نعم، رأيت صورة الإسلام والإيمان في رواية مرسل عن قتادة: أن الإيمان يجيءُ يوم القيامة ويقول: أنت المؤمن، وأنا الإيمان، فاغفر لمن كسبني، ويجيءُ الإسلام ويقول: أنت السلام وأنا الإسلام... إلخ. ولكنه لا يدري أنه صورةُ الإيمان وحده أو المركب من الأعمال وههنا نَظَرٌ يفيدنا وهو: أن مدَار دخولُ الجنة على الإيمان عند الكل، وكذا الخلودُ في النار على الكفر. وإنما الأعمالُ للدخولِ أولاً والتجنُّبِ عن النار. فعُلم أن الإيمانَ غير الأعمال، وأنها خارجة عنه.

والقول الفصل ما اختاره الشاه ولي الله رحمه الله تعالى: أن للإيمان إطلاقين: الأول: الإيمان الذي هو مَدَارُ الأحكام في الدنيا، ولا ريب أنه عبارة عن الاعتقاد فقط. والثاني: ما هو مدارُ للأحكام في الآخرة، وهي النجاةُ السرمدية، والفوزُ بالجنان بدون عذاب. ولا ريب أنه عبارة عن مجموع الأعمال والأخلاق، والله تعالى أعلم بالصواب.

وهذا الذي عناه الغزالي رحمه الله تعالى في «الإحياء»: أن الإيمانَ المبحوثُ عنه في علم الكلام لا يزيد ولا ينقص. ولذا اتفقوا على تسليم إسلام المصدِّق، وإن كان فاسقاً. وكذا اتفقوا على أنه ليس بمرتد ولا كافر. وأما الإيمانَ المبحوثُ عنه في الأحاديث، فإنه يزيد وينقص البتة.

وبالجملة من جَعَله مركباً جعله كالكلِّي المشكِك، ومن جعله بسيطاً جعله كالمتواطىء، لا تفاوت في صِدْقِهِ على أفراده. فظهر أن النزاعَ ليس لفظياً، فإنه بعيدٌ عن أئمة الدين، بل

الاختلاف في تحقيق حقيقة الإيمان، أنها التصديق فقط أو المجموع، على حد نزاعهم في مُسمّى الصلاة أنها اسم للمجموع من الأركان إلى الآداب، أو اسم للأركان فقط؟ وسيأتي عن قريب.

ذِكْرُ الزِّيادَةِ والنُّقْصَان

واعلم أن نفي الزيادة والنقصان وإن اشتهر عن الإمام الأعظم، لكني متردد فيه بعد. وذلك لأني لم أجد عليه نقلاً صحيحاً صريحاً، وأما ما نسب إليه في «الفقه الأكبر» فالمحدِّثون على أنه ليس من تصنيفه. بل من تصنيف تلميذه أبي مطيع البلخِي، وقد تكلم فيه الذهبي، وقال: إنه جَهْمِيٌّ. أقول: ليس كما قال، ولكنه ليس بحجةٍ في باب الحديث، لكونه غير ناقد. وقد رأيت عدة نُسخ للفقه الأكبر فوجدتُها كلها متغايرة. وهكذا «كتاب العالم والمتعلم» «والوسيطين» الصغير والكبير، كلها منسوبة إلى الإمام، لكن الصواب أنها ليست للإمام.

أما الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى فإنه وإن نسب الزيادة والنقصان إلى إمامنا رحمه الله تعالى، لكنّ في طبعه سَوْرَةٌ وحِدَّة، فإذا عَطَفَ إلى جانب عَطَفَ ولا يبالي، وإذا تصدى إلى أحد تصدى ولا يُحاشي، ولا يُؤمَنُ مثله من الإفراط والتفريط، فالتردد في نقله لهذا، وإن كان حافظاً متبحراً. ونقل في «شرح عقيدة الطحاوي» بسند أبي مطيع البَلْخي عن النبي ﷺ ما معناه: أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص. قال ابن كثير: وفي إسناده كلهم مجروحون. ورأيتُ هذا الحديث في «الميزان» في ترجمة البَلخي، فأسقطه الذهبي. ثم رأيت في «طبقات الحنفية» تحت ترجمة: إبراهيم بن يوسف تلميذ أبي يوسف، وأحمد بن عمران، أنهما كانا يقولان: بزيادة الإيمان ونقصانه، مع كونهما من كبار الحنفية. فهذا أيضاً كان يَرِيبُني.

ولما انعدمت النقول الصحيحة عن الإمام رضي الله تعالى عنه كِدْت أن أنفي عنه تلك النسبة، غير أني رأيت أن أبا عمرو المالكي نسبه في «شرح الموطأ» إلى شيخ إمامنا حَمّاد، وهو من المتقنين المتثبتين في باب النقل، فلا مناص من تسليم تلك النسبة أما المحدثون فكلهم إلى أن الإيمانَ يزيد وينقص. وأثبت شيء في هذا الباب عقيدة الطحاوي، فإنه كتب في أوله أنه يكتبُ فيه عقائد الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأبي يوسف رحمه الله تعالى. وأحسن شروحه شرح القُونوي، وهو حنفي المذهب، تلميذ ابن كثير. ويُستفاد منه أن الإمام رحمه الله تعالى إنما نفى الزيادة والنقصان في مرتبة محفوظة، كما سيأتي ولا ينفي مطلقاً، وكيف ما كان سلمت القول المذكور.

فنقول: إنّ الزيادةَ والنقصان في الإيمان يحتمل أربعةَ معانٍ:

الأول: الزيادة والنقصان في نفس الإيمان.

والثاني: الزيادة والنقصان في الإيمان باعتبار التصديق.

والثالث: الزيادة والنقصان في التصديق، باعتبار انبساطه وانفساحه في الصدر، لا باعتبار الحقيقة، فالانفساح والانشراح غير التصديق.

والرابع: الزيادة والنقصان في الصورة الإيمانية التي هي صورته، وهو بالحقيقة راجع إلى الثالث. أما الزيادة والنقصان في التلبس بتلك الكلمة، فمُسلَّمٌ عند إمامنا أيضاً، وهذا كالزيادة والنقصان في التلبس بالصلاة عند أبي داود في «باب ما جاء في نقصان الصلاة» عن عَمَّار بن يَاسر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الرجل لينصرف وما كُتبَ له إلا عشر صُلاتِهِ تسعها، ثمنُهَا، سُبْعُهَا، سُدُسُها، خمسها، ربعها، ثُلُثُهَا، نِصْفُهَا». اهـ. فهذا المعنى لا ننكر في التلبُّس بالكلمة أيضاً.

وبعد ذلك أقول إن الزيادة والنقصان في الإيمان باعتبار التصديق، لم يجر البحث عنهما في السلف، لا نفياً ولا إثباتاً، فإن الكلام في أجزاء الشيء بعد التحليل، بحثٌ منطقيٌ. وإنما أوجَدَه المتكلمونَ من المتأخرين، وأول من تكلم فيه القاضي أبو بكر البَاقِلاني. والكلام في السلف، إنما كان في زيادة الإيمان ونقصانه، سواء كان من تلقاء الأجزاء أو من جهة السراية. وعلى هذا فالبحث عنه في «صحيح البخاري» لغو.

إلا أني أتكلم عليه يسيراً على طورهم. فأقول[1]: إن الزيادة والنقصان في الإيمان بحسَبَ نفس التصديق، مما يمكن عقلاً قطعاً، وإن لم يتكلم فيه السلف. وغاية ما ذكروه في النفي أمران:

الأول: أن التصديق ماهية من الماهيات، فلو قلنا بالزيادة والنقصان لزم التشكيك في نفس الماهيات، وهو باطل. قلتُ: الاستمداد في مثل هذه المسألة بقواعد الحكماء مما لا يزول عنك عاره. فالعجب من الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى كيف استمد به! مع أن المسألة في نفسه باطلة عند محققيهم أيضاً. وقد جوَّزَ بحر العلوم التشكيك في الماهية بنوعيه، على أنه يلزم حينئذٍ أن لا تكون الصلاةُ أيضاً ناقصة وزائدة بعين ذاك الدليل، لأنها أيضاً ماهية من الماهيات، مع أنَّ الزيادة والنقصان فيها مما لا ينكِرُه أحد.

والثاني: أنهم قالوا: لو جُوِّز التشكيكُ في التصديق. لزمَ اجتماعه مع الشك، لأنه إذا انتفى جزءٌ منه جاء جزءٌ من الشك بدله، فلا يبقى منجياً، فلا يكون إيماناً.

قلت: وهو أفحشُ من الأول، ألا ترى إلى سواد الثوب فإنه أضعفُ من سواد الغُرَاب بدَاهة، ولا يقول عاقلٌ إنه إذا كان أضعفُ لزمَ أن يكون فيه جزء من البياض، فكذلك لا يلزمُ من فوات جزءٍ من التصديق أن يجيءَ بدلَه جزء من ضِده. والحق إن السوادَ عَرْض عريض، وفيه مراتب لا يَعُدها عادّ، وبنقص واحد منها لا يجيء جزءٌ من البياض بدله، بل إذا انتفى جميعُ

---

(١) قال بعض المحققين: أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان، بوجهين: الأول القوة والضعف، لأنه من الكيفيات النفسانية وهي تقبل الزيادة والنقصان كالفرح، والحزن، والغضب. ولو لم يكن كذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي صلى الله عليه وسلم وأفراد الأمة سواء وأنه باطل إجماعاً. الثاني التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالآخر. كذا في العيني بحذف، ص١٢٨ ج١.

مراتبه ولم تبق مرتبة منه يجيءُ البياضُ قطعاً، وما دام مرتبةٌ من مراتب السواد باقية، لا يَحْكم عليه عاقلٌ أن جزءاً من البياض موجودٌ فيه.

ونحوه نقولُ في تقسيم الجسم، بأن تقسيمَ الجسم ليس إلى ما لا نهاية له كما زعمه الفلاسفة، بل ينتهي إلى العدم، فإنهم قالوا: إن الاتصال ذاتي للجسم، فإذا فات جميع الاتصالات فلينعدم الجسم لا محالة على قولهم، فإن ارتفاع الذاتي يستلزمُ ارتفاع الذات ومنشأ غلطهم: أن إعدام جميع الاتصالات ليس في طوق البشر؛ لأنه في الحقيقة إعدامٌ للشيء، والإعدامُ والإيجادُ كلاهما في يد المبدىء والمعيد، لا إله إلا هو، فإذا لم يقدروا على إعدام جميع الاتصالات، فهموا أن تقسيم الجسم لا ينتهي إلى نهاية، وليس كذلك، بل ليس هذا في قُدرَتِنَا. ولو استطعنا إفناء جميع الاتصالات لانْتَهَى التقسيم، وانعدم الجسم، إلا أنه بيد الواحد القهار، لا شريك له هو يحيي ويميت.

فكما أنَّ الجسمَ لا يزالُ ينقسم، ويطلق عليه الجسم ما دام يبقى فيه اتصال ما، ولا يجيءُ العدم أصلاً إلا إذا فات جميع مراتب الاتصال، كذلك التصديق لا ينتفي إلا بعد انتفاء جميع مراتبه. ولا يلزمُ بانتفاء جزء منه أن يقومَ مَقَامَهُ جزءٌ من الكفر، فإن الإيمان أيضاً عَرْض عريضٌ. نعم بفوات مرتبة بعد مرتبة، يجيءُ زمان ينتفي فيه جميع مراتبه، ثم يطرأ الكفر عليه البتة. ولكنا لا ندري عدد هذه الأجزاء، وأنه متى يجيءُ زمان فوات جميعها؟ إلا أنه نعلم إجمالاً أنه يجيءُ وقتٌ ما قطعاً ينتفي فيه جميع مراتبه. وحينئذٍ ينسلخ عنه اسم الإيمان.

وقد نبهتُك آنفاً على أن هذا البحث لم يجر في السلف، بل هو بحث عقلي، أوجدَه المتأخرون من جانبهم عقلاً. والسلف إنما اختلفوا في نفس الإيمان، لا في جزءٍ منه بعد التحليل. فمن قال: إنه قول وعمل، ذهب إلى الزيادة والنقصان أيضاً، لأنه إذا أدخل العمل في الإيمان، فمن عمل عملاً صالحاً فقد تم إيمانه. ومن نَقَصَ فيه انتقص إيمانه لا محالة على تحقيقه. ومَنْ لم يُدخل الأعمال في الإيمان، بل جعله عبارةٌ عن التصديق، لم يلزم عليه ذلك. فأصل النزاع في إدخال الأعمال في مُسمّى الإيمان، وإخراجها عنه، وإن الإيمان أمرٌ أو أمور. ولذا بوَّبَ البخاري فيما بعد: باب أمور الإيمان نعم، من يجعل الإيمان مركباً يلزمه أن يذكر له أموراً، ومن يجعله بسيطاً لا تكونُ له أمور عنده. ولذا قيل: إن تلك المسألة ليست مستقلةً، بل من فروع الأولى، أي كون الإيمان قولاً وعملاً.

هكذا كنتُ أفهمُ تحقيق الاختلاف، وإليه ذهب أكثر الشارحين. ثم رأيت[1] زيادةً في مَقُولَة السلف، انقلب منها المراد ففهمتُ حقيقة الحال، وهي أنهم قالوا: الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، فبان منه أنهم قائلون بالزيادة والنقصان في التصديق الباطني، دون الإيمان

---

(١) ذكر الحافظ أبو القاسم هبة الله اللالكائي في «كتاب شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة»: أن الإيمان يزيدُ بالطاعة وينقص بالمعصية. كذا في العيني، ثم عدد أسماء الذاهبين إليه من الصحابة وغيرهم رضي الله عنهم في نحو نصف صفحة. من شاء فليراجع.

المركب. فإن عبارتَهم هذه تدلُّ على أن الأعمال دخيلةٌ في ازدياد الإيمان ونقصانه، وسبب له، لا أنها داخلة وإن لها سرايةً وتأثيراً في نماء التصديق والإيمان، لا أنها أجزاء. فلم يكن الإخلال بالعمل عندهم كقطع الغصن من الشجرة، بل كعدم سقيها بالماء، فلا بد أن تيبس. وتبيَّنَ منه أن البخاري اختصر في نقل قولهم اختصاراً مخلاً.

والحاصلُ: أن الأعمال على الشرح الأول كانت كالأصابع لليد، بخلاف هذا الشرح، فإنها أسباب. وإن الاختلاف على الأول كان بحَسَب الكمية، والآن جاء البحث في الكيفية فقولهم: الإيمان قول وعمل يحتمل شروحاً، كما مر، وقولهم هذا انحصر في السببية، وليس له شرح غيره. وحينئذٍ صارت تلك أيضاً مستقلة. ولم تَصِر من فروع الأولى. فإن الإيمان مركباً كان أو بسيطاً يصلحُ محلاً لاختلاف الزيادة والنقصان بهذا المعنى. ثم الزيادة والنقصان بهذا المعنى لا ينكره الإمام أيضاً، فإن الانفساخ والانشراح زائدٌ وناقصٌ قطعاً، وهو المبحوثُ عنه في القرآن. وعليه يحمل ما تلا المصنف من الآيات.

وحاصل الخلاف على هذا التقدير: أن الإمام الأعظم رحمه الله تعرَّض إلى أمرٍ لم يتعرض إليه السلف، فإنه تكلم في مرتبة محفوظة، وهي التي يدور عليها أمر النجاة، وليس بعدها إلا الكفر. فالتصديق وإن كان زائداً، أو ناقصاً، باعتبار مراتب الكمال، والانفساح، والانشراح، إلا أن الإمام الهُمام أفرز بالبحثِ حصةً منه، وهو التصديق بمعنى انتفاء الشك، ولا تفاوت بين الانتفاءِ، والانتفاء. وإنما التفاوت في الانشراح والاسْتِيلاء.

قال الغزالي رحمه الله: إن الإيمان قد يطلق على اليقين، بمعنى انتفاء النقيض، ولا تفاوت فيه، فإن الانتفاء رأساً لا تقام فيه المراتب، وقد يُطلق على استيلاء اليقين على القلب وجعلِهِ الجوارحَ تابعاً له وهو الأكثر، وهذا هو الذي فيه التفاوت، فوقع الالتباس بين المعنيين، فقيل ما قيل، فإما أن نقول: كما قال الغزالي، أي بتعدد الإطلاق في الإيمان. أو نقول: إن الإمام بحث في جُزء من الإيمان، لأن نَظَرَ الفقهاء يتعلق بالخلود والنجاة، أولياً، كان أو مآلياً، بخلاف أنظار المحدثين، فإنها تقتصرُ على النجاة الكاملة الأولية، ولا يمكن إلا بالأعمال الصالحة. فالفقيه يبحثُ عن مراتبِ التصديق عما هو مدارٌ للنجاة، ولو مآلاً، ومن الكفر عما يوجب الخلود. وهذا كالشهادة، فإن الفقهاء إنما يبحثون عنها باعتبار أحكامهم في الدنيا، والذين تجري عليهم تلك الأحكام قليلون، بخلاف ما في الحديث، فإن إطلاقَ الشهادة فيه أعمُ وأعم.

ومثله وقع في كثير من المواضع، فالقرآن والحديث إنما تعرَّض إلى انفساح التصديق. والانفساحُ أيضاً تصديق في نظر، لأنه تابعٌ له ناشيء عنه، ولذا أطلقَ عليه البخاريُّ الإيمانَ، والإمام الهُمَام لم يتعرض إليه، بل تعرض إلى مرتبة مخصوصة، كما يدل عليه عبارة الطحاوي في «عقيدته»، وهي أثبتُ شيءٍ في هذا الباب. قال: الإيمان واحد، وأهله في أصله سواء، والتفاضل في الخشية، والتُّقى ومخالفة الهوى، وملازمة التقوى... إلخ فجعل للإيمان أصلاً، وجعل الناسَ كلهم فيه سواء، وهو الذي لو انحط عنه الإيمان لجاء الكفرُ مكانَهُ، وأبقى

التفاضل في أمور تتعلق بالإيمان من الخشية وغيرها. فالإيمانُ بمعنى التقوى والخشية، يزيد وينقص، والناس يتفاضلون فيه على نص الطحاوي نعم، هناك أصلُ الإيمان، وهو واحد، ولا تفاوت فيه.

ومن ههنا علمت: أن هذا الاختلاف ليس من باب النزاع اللفظي على اصطلاح المناطقة، فإنه ليس من دَأب المحصلين، فضلاً عن الأئمة المجتهدين، بل من باب الاختلاف في الأنظار، بمعنى أن هذا مؤدٍ لِطَرفٍ صحيح. وهذا أيضاً لطرفٍ آخر صحيح. وعند كل حِصةٌ صحيحة. والناجي عندَ واحدٍ ناج عند آخر، وكذلك الهالك عند واحد هالك عند آخر. وإنما تعرض الإمامُ إلى تلك المرتبة، لأن الإيمانَ عند السلفِ كان عبارة عن المجموع، ولم يكن هذا المجموع مداراً للنجاة، بحيث تنعدم النجاةُ بانعدام جزء منه، فوجب أن يُنَبِّه على الحصة التي يدورُ عليها أمر النجاة، وهذا أيضاً كان أهم، فنبَّه الإمام على أن الإيمانَ المركبَ ليس مداراً للنجاة المطلقة، بل هو مدارٌ للنجاة الأولية.

أما الذي تنتفي النجاةُ بانتفائه مطلقاً فهو التصديق، ولذا لم ينقل أحد في لفظ الإمام: بأن الإيمان لا يزيد بالطاعة، ولا ينقص بالمعصية. وهو النقيض الصريح لما يقوله السلف، ويلزمُ منه انتفاءُ الزيادة والنقصان، بمعنى السراية والتأثير أيضاً، ولم يكن مراداً للإمام، فأُورِدَ النفيُ على غير محل الإيجاب.

والحاصل: أنه نُقل عن السلف: إثبات الزيادة والنقصان مجملاً، فأوهم ثبوتهما باعتبار نفس الإيمان، ثم نقل عنهم إثباتهما من تلقاء الأعمال، فتحققت السراية. وإذا كانت الأعمال أسباباً، لم يبق الإيمان إلا عبارة عن التصديق، والزيادة فيه على طريق السلف لا تكون إلا في نمائه ونوره، فانكشف الأمرُ وثَلَجَ به الصدر. وأن ما يزيد وينقص عندهم هو انبساط الإيمان، وللأعمال سراية فيه، وهو تصديق أيضاً إطلاقاً للشي على مبدئه. ولو أرادوا جُزئية الأعمال لقالوا: الإيمانُ يتحقق بالطاعة وينعدمُ بعدمها، فلم يتوجهوا إلى الجزئية، بل أرادوا به بيانَ سراية الأعمال وتأثيرها في الإيمان.

والإمام لما لم يقل: إن الإيمانَ لا يزيد بالطاعة، ولا ينقص بالمعصية، عُلم أنه لم يَرد بنفي الزيادة إلا الزيادة في مرتبة محفوظة، ولذا لم ينف الزيادة في الانبساط بالطاعات، وإنما نفاها عن أصل الإيمان الذي يحصل قبل الأعمال، وأبقى الزيادةَ والنقصانَ في الخشية والتقوى، كما مر عن الطحاوي رحمه الله تعالى، فلم يكن مورِد النفي عين مورِد الإيجاب، فمعنى قوله: لا يزيد ولا ينقص: أي أصله، ومعنى قولهم: يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، أي بهائه ونمائه، فأين الخلاف؟ نعم أدى كلٌّ حِصة صحيحة. ولذا صرح الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى بكون مقولتِهِ من بدعة الألفاظ، فكأنه لم يجد بُداً من تسليم صحة مقولة الإمام رحمه الله تعالى.

ثم رأيت في «الكشاف» من الإمام الهمام رحمه الله تعالى نفسَه في الجواب عن الآيات التي تدل على الزيادة والنقصان، أن الإيمان كان يزيد في زمن النبي ﷺ باعتبار المؤمن به، لأن

الشريعة كانت تنزلُ وتزيدُ يوماً فيوماً. أما إذا كملت الشريعة وتمّ الدين ولم يبق احتمالٌ للنسخ والتبديل، استحالت الزيادة فيها، فلا زيادة ولا نقصان في الإيمان بعد زمنه ﷺ، واستفدت منه أن الإيمان عند الإمام رحمه الله تعالى إرادةٌ على إطاعة النبي ﷺ بجميع ما جاء به. وتلك الإرادة تنسحِبُ على جميع الشريعة، بحيث لا يشذ عنها شاذ. فمعنى قوله: لا يزيد ولا ينقص أن يدخل جميعُ المؤمن به تحتَ الالتزام، لا أنه يلتزم بعضاً دون بعض آخر.

فإذا كان الإيمان اسماً لالتزام الجميع بحيث لا يزاد عليه شيء ولا ينقص منه شيء فكيف يزيد الإيمان وينقص بهذا المعنى؟ فالنفي بالحقيقة راجعٌ إلى المؤمن به دون الإيمان. وإذن معنى قولهم: يزيد وينقص أي الإيمان بنفسه. ومعنى قوله: لا يزيد ولا ينقص أي باعتبار المؤمن به. وظاهر أنه لا تفاوت فيه بين إيمان أبي بكر رضي الله تعالى عنه وبين إيمان أدنى مؤمن من أمته ﷺ، لأن إيمان أدنى مؤمن يشتملُ على جميع الأشياء التي يشتملُ عليها إيمان أبي بكر رضي الله تعالى عنه، فكما أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه التزم الإتيان بجميع الشريعة، كذلك أدنى مؤمنٌ من الأمة أيضاً التزم بجميعها، فلا فرق في هذا المعنى. إنما الفرق في الخشية والتُّقى ومخالفة الهوى. فلو وزنت إيمانَه بهذا المعنى لترجح إيمانه، على جميع أمته.

ونظيره ما روى الترمذي عن عبد الله بن عمر وقال: خرج رسول الله ﷺ وفي يديه كتابان، قال: «أتدرون ما هذان الكِتَابان؟» قلنا: لا يا رسول الله إلا أن تُخْبِرَنا فقال للذي في يده اليمنى: «هذا كتابٌ من رب العالمين فيه أسماءُ أهلِ الجنة، وأسماء آبائهم، وقبائِلِهم، ثم أجمل على آخِرِهم، فلا يُزَادُ فيهم ولا يُنْقَصُ منهم أبداً»... إلخ فكما أن نفي الزيادة والنقصان راجع فيه إلى من فيهما من أسماء أهل الجنة والنار، كذلك نفي الزيادة والنقصان عن الإيمان راجع باعتبار ما فيه من الأحكام، وهي المؤمن بها.

بقيت الصورة المثالية فهي زائدة وناقصة قطعاً.

وإذا سمعت أن الاختلافَ فيه اختلاف الأنظار فقط، فلننظر أن أي النظرين أنفع، فنقول: إن الإيمان إذا كان اسماً للمجموع لم تتضح له مزية على الأعمال في التعبير. ويتوهم كون جميع أجزائه متساوية الأقدام. ولما كان الإيمانُ من أسنى المقاصد، وأبرّ الأعمال، وشرطاً لسائرها وأساسها ودعامتها، لا كما يُتوهم مما قاله أحمد رحمه الله تعالى: إنه معاقدة، جعلناه منفرداً عن الأعمال تاماً بنفسه، ومختَتَماً بذاته، غيرُ منتظر إلى الأعمال، فلا يُخفف أمره، ولا تُحطّ رتبته، بجعله مركباً مع غيره، فإن الأعلى لا يعدّ مع الأدنى، والأصل مع الفرع، والتابع مع المتبوع، فلا بد أن يُظْهِرَ حقيقته في نفسه أيضاً، ويرى مكانه ومنزلته. ولا يمكن إلا بجعله منفصلاً عن الأعمال، وإذا انفصل أصلُ الإيمان لعظمة أمره عن الأعمال، فلا يكون إلا بسيطاً.

فما قاله السلف أيضاً نظر صحيح. وما قاله الإمام الهمام أيضاً نظر صحيح. إلَّا أنّ كلامَ السلف يُبْنى على النظر الإجمالي وعَدِّ متعلقات الشيء والفروع مع الأصل. وكلام إمامنا يكشف عن الحقيقةِ ويعطي كل ذي حظ حظه، ويضعُ كل شيء مكانه. ولا خلاف في الحقيقة كما مر مراراً. ثم بعد التفتيش عُلم أن هذه الأقوال لم تصدر عنهم في بيان العقيدة، وإنما هو من باب

مقتضيات الأحوال، لأن السلف أرادوا الردَّ على المرجئةِ الآخذين من الإيمان التصديق فقط، والقائلين بأنه لا يضرُ مع الإيمان معصية. فكأنهم حطُّوا الأعمال عن مرتبتها، وعطَّلُوها؛ وجعلوها كالمطروح في البين، وهذا جهل عظيم فردّ السلفُ عليهم واهتموا بذكر الأعمال، حتى أوْهَم بجزئيتها وانتفاء الإيمان بانتهائها.

فقالوا: إن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، فله تعلقٌ عظيمٌ مع الأعمال، حتى إن ازديَادَها مؤثر في زيادته، ونقصَانها في نقصانه، فأين هؤلاء من الإيمان؟ فكأنهم أرادوا بهذا القول أن لا يتهاون الناس في أمر الأعمال، ولذا تواتروا بذلك القول، وتتابعوا عليه، حتى صارَ علماً لأهل السنة والجماعة عندهم. ومن خالفهم في هذا القول رَمَوه بالإرجاء وغيره، لأنهم ابتلوا بهم، فمن خالفهم ولو في التعبير، أدخلوه في زمرتهم وحزبِهم، وزعَمُوه معيناً ونصيراً لهم.

ثم جاء إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى ورأى في زمنه فتنة الاعتزال والخروج، وكانوا يقولون: إن مرتكب الكبيرة مخلد في النار، فأراد الردَّ على هؤلاء المتوغلينَ في أمرِ الإيمان والمعطين الأعمال ما ليس لها بحق، فلو قال: في مقابلتهم أيضاً كما قال السلف لكان إعانة لهم فغير عنوانهم، فقال: إن الإيمانَ لا يزيد ولا ينقص، فالأعمال ليست كما قلتم، بل هي وإن كانت أهم في نفسها، إلا أن أمرَ الإيمان أيضاً ليس بهينٍ، فهو أيضاً أمرٌ مستقلٌ وليس بتابع، بل أصلٌ وعليه يدور أمر النجاة. فلو لم يعمل أحدٌ طولَ عمره، وكان آخرُ كلامِهِ: لا إله إلا الله، دخل الجنة، لا كما قلتم: إن الرجل لو آمن وصدق أي تصديق، ثم صدرت عنه كبيرة لا يغفر له فجعل الأعمال كالمطروح في العبارة فقط، دون الحقيقة ليظهرَ استقلالُ الإيمان وتماميته بدونها، فأراد أن يكشفَ عن حقيقةِ الحال لئلا ينخدع أحدٌ من عبارة السلف، فيجعل الأعمال داخلة في الإيمان، مع أنها كانت دخيلة، فينفي النجاة بترك الأعمال[1].

تتمَةٌ في بَحْثِ الزِّيَادةِ والنُّقْصَان

وليعلم أن القرآن لا يدل بمنطوقه إلا على زيادة الإيمان، أما على نقصانه فلا، إلا أن يؤخذ عنه باللزوم، ويقال: إن الإيمان إذا ثبتت فيه الزيادة أمكن فيه النقصان أيضاً. وعند أبي داود حديث في كتاب الفرائض، عن معاذ رضي الله تعالى عنه مرفوعاً: أن النبي ﷺ قال: «الإسلام يزيدُ ولا يَنقُصُ». واستدل منه معاذ رضي الله تعالى عنه في قصة التوريث ونحوه. روى

(١) قلت: وآخر ما رأيت شيخي رحمه الله تعالى يقرر محصل الاختلاف بعبارة أخرى، وهي أوضح. قال في رسالته: «اكفار الملحدين» ما حاصله: من قال: قولٌ وعملٌ يزيدُ وينقص أي بالطاعة والمعصية. أراد أنه لا بد هناك من الفرق بين المؤمن الكاملِ والعاصي، فمن زاد طاعة زاد إيماناً، أي يكون مؤمناً كاملاً، ومن نَقَصَ طاعة نقص إيماناً أيضاً، ولا يكون في مرتبته، أي يكون مؤمناً ناقصاً. فهذا الذي أراده السلف ومن قال: إن الإيمان لا يزيدُ ولا ينقصُ، أراد أن الإيمان لا يتبعض، بل يكون بمجموع ما جاء به النبي ﷺ، بحيث لا يشُذ عنه شاذ، ثم جاء المشغوفون بالخلاف، فحملوا عبارة كلٍ فوق ما أرادوا، من التشكيك في نفس الاعتقاد أو الإرجاء.

الزَّبيدي عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه[1]: أن الإيمان يزيد ولا ينقص، ولعله كلام في مرتبة محفوظة، كما هو ملحظ الإمام، وهي التي لا تقبلُ الزيادة باعتبار الانبساط والانشراح، فلو كان مجرد الاتباع في التعبير شيئاً، فالاتباع بلفظ الحديث أولى كما رُوي عن الإمام رضي الله تعالى عنه.

محل الإيمان

نُسب إلى الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه أن الإيمان محله القلب، ونُسب إلى إمامنا رحمه الله تعالى أنه في الدِّماغ، كما في «مجمع البحار» ولا أعتمد عليه، لأني لم أجد تلك النسبة في أحد من كتب القدماء، مع أن في كتاب الجنائز من «الهداية»: أن الإمام إنما يقوم حذاء الصدر، لأن الإيمان في القلب، فدل على كونه محلَّ الإيمان عند الحنفية.

قلت: وذهب الأطباء إلى أن العلوم في الدِّماغ.

وصَدَع القرآن في غير واحد من الآيات أن الإيمان في القلب وقد تحقق[2] عندي أن مَعْدِنَ الإيمان هو القلب، والمُظهِرُ هو الدِّماغ، ولقلة الفصل بين الانبعاث من القلب وظهوره في الدماغ قيل: إن الإيمان في الدماغ. وإنما اضطررتُ إلى التأويل المذكور، لأن القرآن صَدَعَ في غير واحد من الآيات بكون محله هو القلب، وإذن لا أصرفها عن ظاهرها.

فائدة: واعلم أن القلبَ كأنه إنسانٌ صغير بين جَنبي الإنسان الكبير، عليه مدارُ صحته، وسَقمِهِ، وصلاحِهِ، وفساده، وقد خلقه الله تعالى منكوساً. ووجهه على ما ظهر لي: أن الله تعالى خلق الخلق على أنحاء: فمنه ما هو شاخصٌ من التحت إلى الفوق كالشجر. فإن أصله في الأرض وفرعه في السماء. ومنه ما هو منبسط في العرض كالحيوانات، فإنها خَلْق متوسط. وأما الإنسان فإنه لما هبط من السماء إلى الأرض صارَ خلقه كله من الفوق إلى التحت، فإن

(١) قلت: قال الشيخ بدر الدين العيني رحمه الله تعالى: قال بعضهم: إن الإيمان لا يقبل النقصان، لأنه لو نَقَصَ لا يبقى إيماناً، ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾. وقال الداودي: سئل مالك عن نقص الإيمان، قال قد ذكر الله تعالى زيادته في القرآن وتوقف عن نقصه، وقال: لو نَقَصَ لذهب كله اهـ.

ثم نقل عن أبي الحسن بعيد هذا. وأما توقف مالك رحمه الله تعالى عن القول بنقصان الإيمان فخشية أن يتناولَ عليه موافقةُ الخوارج. نقله في ذيل كون الإيمان زائداً وناقصاً مما اتفق عليه السلف والخلف. ثم نقل العيني ذيل شرح قول المصنف رحمه الله تعالى: «قولٌ وفعلٌ، يزيدُ وينقص» عن سفيان بن عُيينة قال: الإيمان قول وفعل يزيد وينقص، فقال له أخوه إبراهيم: لا تقل: ينقص! فغضب وقال: اسكت يا صبي، بل ينقُصُ حتى لا يبقى منه شيء. انتهى.

(٢) قلت ووجدت في تذكرتي شيئاً لا أعتمد على كونه مقولة الشيخ رحمه الله تعالى، لكنني أذكره لك، فإن كان حقاً فعليك به، لأن كلمة الحكمة ضالةُ الحكيم، فهو أحقُّ بها حيث وجدها قال: إن الإيمان ما دام في القلب فهو من الأفعال، وإذا كان في الدماغ فهو من العلوم. انتهى. **قلت**: وهذا يدلُّ على أن الأفعال الباطنية في القلب وعلومُها في الدماغ. وإنما ترددت فيه لأني وجدت في التذكرة الأخرى خلافَه، فليحرر.

رأسه الذي هو أصلُهُ نحو الفوق على خلاف شاكلة الشجرة، فإن أصلها في الأرض وتنحدر أعضاؤُها كلها إلى التحت كاليدين، والرجلين، والأشعار، وحينئذٍ ناسب أن يكونَ القلبُ أيضاً إلى التحت، ففي خلقه إشعار بكونه عُلْوياً، على خلاف شاكلة سائر الخلق، ثم جعله في اليسار ليكون مِلْكُهُ في اليمين.

وأما محل المعرفة فذهب المصنف رحمه الله تعالى: إلى أنها في القلب.

أقول: المعرفة أقرب من العلم وليست بإيمان، بل هي من مقدماته. وقال المعتزلة: إن المعرفة الحقة اليقينية شرط للإيمان كما مر، لأنه لا إيمان عندهم إلا بالاستدلال المفيد للقطع. وعندنا يكفي له الجزم وإن حصل بالتقليد، والاستدلال غير ضروري. ونقل النووي ههنا عن القاضِي عِيَاض: أن الإيمان يزيد وينقص لزيادة المعرفة ونقصانها، فدل على أنها غير الإيمان، وهذا صحيح جداً. وحينئذٍ تردد النظر في محلها هو القلب، أو الدماغ. نعم، المعرفة المكتسبة التي تحصل بعد الرياضات، وهي الإيمان الكامل، لا شك أن محلها القلب. وعلى هذا لو قال المصنف رحمه الله في الترجمة الآتية: وإن الإيمان فعل القلب، لكان أحسن.

واعلم أن الرُّوح: طبعي، وحيواني، ونفساني، ومحل الأول: الكبد، وفعله التغذية، ومحل الثاني: القلب وفائدته الحياة، ومَعْدِن الثالث: الدماغ، وفائدته الحِسّ والحركة والروح عندي بعد الإمعان واحد، وإنما تعددت أسماؤه باعتبار الاختلاف في المواطن. ثم إن الأطباء حرروا عشرة آلاف حكمة في البدن الإنساني، غير أنهم لم يذكروا لكون القلب منكُوساً حكمة، وقد ذكرتها. والعلم عند الله العليم الخبير.

النِّسْبَةُ بين الإسْلَام والإِيمَان

وقد جوَّز الغزالي رحمه الله تعالى بينهما النِّسبَ الثلاث من الأربع، غير العموم من وجه، باعتبارات مختلفة، ويقرُب منه ما قال الدَّوَّاني: إن الإسلام هو الانقياد الظاهري، وهو التَّلفظ بالشهادتين، والإقرار بما يترتب عليهما. والإسلام الكامل الصحيح لا يكون إلا مع الإيمان، والإسلام الظاهري قد ينفك عن الإيمان، قال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] وأما الإسلام الحقيقي المعتبر عند اللّهِ فلا ينفكُ عن الإيمان. وما وَضَحَ لدي: أن الإيمان يتدرج من القلب إلى الجوارح، على عكس الإسلام، فهما في مسافة ذهاباً وإياباً، فإن ظهر الإيمان على الجوارح، ورسخ الإسلام في القلب فهما واحد، وإن بقي الإيمان في القلب واقتصر الإسلام على الجوارح فهما متغايران[١].

وأعني باتحادِ المسافة وسراية الإسلامِ إلى الباطن نسبةَ الإحسان. كما سيجيء في حديث

---

(١) **قلت**: وفي رواية للشيخين: قال الزهري: فنرى أن الإسلام الكلمة، والإيمان العمل الصالح، كذا في «المشكاة» في الفصل الثالث من باب قسمة الغنائم والغلول فيها. لا أريدُ أنه فصلٌ في الباب، بل هو نَظَرٌ من الأنظار، ووجه من الوجوه. وإنما اعتنيت به لكونه عن عالم جليل القدر، الذي طار صيتُه إلى الآفاق.

جبريل: «أن تعبد الله كأنك تراه» فالعبادةُ التي هي من الجوارح، إذا حصلت بحيث يجد العبد ربه بمرأى عينيه، فهذه أمارة على اتحاد المسافتين، فإن تلك الرؤية من صفةِ القلب، فإذا اجتمعت تلك الرؤية مع خشوع الجوارح، فقد اتحدت المسافتان، وحينئذٍ صار إيمانُهُ عينَ إسلامه، وإسلامهُ عينَ إيمانِهِ، لا فرق بينهما، وإلا فالإسلام على جوارحه والإيمان في قلبه، لم يسر ذلك إلى باطنه، ولم يَرْق هذا إلى ظاهره، والله تعالى أعلم بالصواب.

وإذ قد فَرَغنا من بحث التصديق، وأنه علمٌ أو عمل، يزيد وينقُصُ، أو لا، وإن محله ماذا؟ إلى غير ذلك من المباحث، فالآن نذكر: معنى الضرورة، والتواتر وماذا أراد منهما المتكلمون، وماذا قصَّر فيه القاصرون، فنقول:

بحثٌ في معنى الضَّرورَةِ وما يَتَعلَّقُ بها

والمراد من الضرورة ما يُعرف كونُهَا من دين النبي ﷺ بلا دليل. بأن تواتر عنه واستفاض، حتى وصل إلى دائرة العوامّ وعلمَهُ الكوافّ منهم، لا أن كلاً منهم يعلمه، وإن لم يَرْفَع لتعليم الدِّينِ رأساً، فإن جهلَه لعدم رغبتِهِ في تعليم الدين، وعلمته العامَّة، فهو ضروريٌّ كالوحدانية، والنبوة، وختمَهَا بخاتم الأنبياء، وانقطاعها بعده، والبعث والجَزَاء، وعذاب القبر سُمِّي ضرورياً لأن كلَّ واحدٍ يعلم أن هذا الأمر مثلاً من الدين. وإن كانت متوقفةً في نفسها على النظر والاستدلال، كالتوحيد، والنبوة، والبعث والجزاء، فإن كلَّ واحد منها وإن كان نظرياً في نفسه، لكن كونه من دينه ﷺ معلومٌ بالضرورة. وكذا لا يريدون بالضرورة أن الإتيانَ بها بالجوارح لا بد منه كما يُتَوهم.

فقد يكونُ استحبابُ شيءٍ وإباحته ضرورياً، يكفر جاحده، ولا يجبُ الإتيان به كالسُّواك، فالضرورةُ في الثبوت عن حضرة الرسالة وفي كونه من الدين، لا من حيث العمل، ولا من حيث الحكم المتضمن، لأن الحديث قد يكون متواتراً، ويُعلم ثبوته عنه ﷺ ضرورة، ويكون الحكم المتضمن فيه نظرياً من حيث العقل، كحديث عذاب القبر، ثبوته عنه ﷺ مستفيض، وفهم كيفية العذابِ مشكل. وليُعلم أن الإيمانَ هو التصديق بكل ما جاء به رسول الله ﷺ وإن لم يكن متواتراً، والتزامُ أحكامِهِ، والتبرؤُ من كل دين سواه. ومن قَصَرَه من المتكلمين على الضروريات، فلأن موضوعَ فَنهم هو القطعي، لا أن المؤمنَ به هو القطعي فقط. نعم، التكفير عندهم إنما يكون بجحوده فقط. وأما الفقهاء فإنهم يبحثونَ عن أخبار الآحاد أيضاً، بخلاف المتكلمين. ولذا تراهُم يكفِّرون بإنكار الأمر الظني أيضاً، وحينئذٍ كان الأنسب للفقهاء أن لا يعرِّفُوا الإيمانَ بالحدِّ المذكور، لأن قيدَ الضرورة يناسب موضوع المتكلمين دون الفقهاء. والمناسبُ لهم أن يقولوا: هو الاعتقاد بما جاء به النبي ﷺ إن قطعاً فقطعاً، وإن ظناً فظناً.

والسرُّ فيه أن الموجِبَ لكفر الرجل في نفسه، هو إنكار قطعيٌ. وأما المُنَبِّهُ للمُفتي في تكفيره، فقد يكون حديثاً آحادياً، فيُنَبِّهُهُ على أن إنكارَ أمر كذا، كفر. ثم لا يكونُ ذلك الأمرُ في الواقع إلا قطعياً، ومثاله: أن رجلاً عالماً عدّ المتواترات والقطعيات وفهرسها، وذَهَلَ وغَفَلَ عن بعضها، فلم يُدْخله في ذلك الفهرس، فجاء واحد آخر ونبَّه على قطعيات أُخر، فأدخله بقول ذلك

الواحد في هذا الفهرس، فقد تَنَبَّه بقول واحدٍ للقطعي. فهكذا الأمرُ ههنا لم يُكفَّر الرجلُ إلا بإنكار قطعي في نفسه، لكن المُفتي قد يأخذ مسألةَ التكفير من خبر واحد، فيجوز بناءُ التكفيرِ على الظني بلا خطر، لأن الظنَّ في طريق العلم بالحكم، لا في أمرِ الموجِبِ لكُفرِ المكفَّر.

وهذا كإثبات الفرض والحرام بالقياس، نظراً إلى حقيقة الشيء، لا نظراً إلى طريق ثبوتِهِ، أو كالإجماع المنقول آحاداً. نعم، تكفيرُ المتكلِّمينَ يكون قطعياً، وتكفير الفقهاء قد يكون ظنياً، فليس هذا في الحقيقةِ خلافاً في المسألة وإنما هو اختلاف الفن والموضوع، فموضوع الفقهاء فِعْلُ المكلف، وكثير من مسائلهم ظني. وموضوع المتكلمين القطع، فلو تكلم متكلمٌ في الفقه يوافقهم في التكفيرِ، ولو ذهبَ فقيهٌ إلى فنِ المتكلمين، لا يَحْكُم به إلا بعد إنكار القطعيات.

أقسَامُ التَّوَاتُر

ثم إن التواترَ قد يكونُ من حيث الإسناد وهو معروفٌ، كحديث: «من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». وقد يكون من حيث الطبقة كتواتر القرآن، فإنه تواتر على البسيطة شرقاً وغرباً، درساً وتلاوةً، حفظاً وقراءةً، وتلقاه الكافةُ عن الكافة، طبقة عن طبقة، فهذا لا يحتاجُ إلى إسناد معين، يكون عن فلان عن فلان. وقد يكون تواترَ عملٍ وتوارث، بتواتر العمل على شيء من لدن صاحب الشريعة إلى يومنا هذا، كالسواك. والرابع: تواتر القدر المشترك، كتواتر المعجزات، فإن مفرداتها وإن كانت آحاداً، لكن القدر المشترك متواترٌ قطعاً، كسخاء حاتم، فإن أخباره وإن كانت آحاداً، إلّا أن سخاءه معلومٌ متواتر. وقد يجتمعُ أقسامٌ منها في شيء واحد.

وعلى هذا نقول: إن الصلاة فريضةٌ، واعتقاد فريضتها فرضٌ، وتحصيل علمُها فرض، وجَحدها كفر، وكذا جهلُهَا، والسِّوَاك سنةٌ، واعتقادُ سنيته فرضٌ، لأنه ثَبَتَ متواتراً بأنحاء التواتر وتحصيل علمهِ سنةٌ، وجحودهُ كفرٌ، وجهلهُ حِرمانٌ، وتركُه عتَابٌ أو عِقَاب.

ثم إن التواترَ يزعمه بعض الناس قليلاً، كما نقله الحافظ في «شرح نُخْبَةِ الفِكر»: أن بعضهم أنكروا مِثاله، وبعضهم ادعوا العِزَّة فيه، ولم يأتوا إلا بمثال أو مثالين. وهو على ما قلت كثير في شريعتنا، بحيث يفوت عنه الحصر، ويعجزُ الإنسان أن يفهرِسَه، ولكن ربما يذهل الإنسان عن التفاته، فإذا التفت إليه رآه متواتراً كالبديهي، وهذا مما ينبغي أن يُنَبه عليه.

أَقْسَامُ الكُفْر

هذا آخر ما أردنا تحريره في هذا المقام، لتكون على ذكرٍ من أمرِ الإيمان ومواضعِ الخلافِ فيه، ثم يأتي عليك أشياء في أثناء الكلام. وسنقررها في مواضعها إن شاء الله تعالى.

وقد علمتَ أنّ الكفرَ بالمعنى اللغوي، لا يقابل الإيمان. نعم، يقابلُهُ بالمعنى الشرعي. قال الوَاحِدِيّ[1]: وهو كفرُ إنكارٍ، وجحودٍ، ومعانَدَةٍ، ونفاقٍ، فمن لقيه بشيء من ذلك لم يُغفَر له.

---

(١) وقد يقال: إن المخالفَ للدين الحقّ، إن لم يعترف به ولم يذعِنْ له ظاهراً ولا باطناً، فهو الكافر. وإن اعترف بلسانه، وقلبه على الكفر، فهو المنافق. وإن اعترف به ظاهراً وباطناً، لكنه يفسرُ بعض ما ثَبَتَ بالدين ضرورةً =

أما كفر الإنكار: فهو أن يكفر بقلبه، ولسانه، ولا يعتقد بالحق، ولا يقر به.

وأما كفر الجحود: فهو أن يعرف الحقَّ بقلبه، ولا يُقرُ بلسانه، ككفر إبليس، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٨٩] يعني كفرُ الجحود.

وأما كفرُ المعاندة: فهو أن يعرفَ بقلبه، ويقرَّ بلسانِهِ، ولا يقبلُ ولا يتدينُ به، ككفرِ أبي طالب.

وأما كفرُ النِّفاق، فبأن يقرَّ بلسانِهِ، ويكفرَ بقلبه.

١ ـ باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ»

وَهُوَ قَوْلٌ وَفِعْلٌ، وَيَزِيدُ وَيَنْقُصُ، قَالَ ٱللَّهُ تَعَالَى: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]، ﴿وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى﴾ [الكهف: ١٣]، ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ هُدًى﴾ [مريم: ٧٦]، ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴿١٧﴾﴾ [محمد: ١٧]، ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١]، وَقَوْلُهُ: ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤]، وَقَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢]، والحُبُّ في ٱللَّهِ وَالْبُغْضُ في ٱللَّهِ مِنَ الْإِيمَانِ.

وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى عَدِيِّ بْنِ عَدِيٍّ: إِنَّ لِلْإِيمَانِ فَرَائِضَ وَشَرَائِعَ وَحُدُوداً وَسُنَناً، فَمَنِ ٱسْتَكْمَلَهَا ٱسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَكْمِلْهَا لَمْ يَسْتَكْمِلِ الْإِيمَانَ، فَإِنْ أَعِشْ فَسَأُبَيِّنُهَا لَكُمْ حَتَّى تَعْمَلوا بِهَا، وَإِنْ أَمُتْ فَمَا أَنَا عَلَى صُحْبَتِكُمْ بِحَرِيصٍ، وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠].

وَقَالَ مُعَاذٌ: ٱجْلِسْ بِنَا نُؤْمِنْ سَاعَةً.

وَقَالَ ٱبْنُ مَسْعُودٍ: الْيَقِينُ الْإِيمَانُ كُلُّهُ.

وَقَالَ ٱبْنُ عُمَرَ: لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ حَقِيقَةَ التَّقْوَى حَتَّى يَدَعَ مَا حَاكَ فِي الصَّدْرِ.

وَقَالَ مُجَاهِدٌ: ﴿شَرَعَ لَكُم﴾ [الشورى: ١٣]، أَوْصَيْنَاكَ يَا مُحَمَّدُ وَإِيَّاهُ دِيناً وَاحِداً.

= بخلاف ما فسَّره الصحابة والتابعون، وأجمعت عليه الأمة، فهو الزِّنديق، كما إذا اعترف: بأن القرآن حق، وما فيه من ذكرِ الجنة والنار حقٌ، لكن المرادَ بالجنةِ الابتهاجُ الذي يحصُلُ بسبب المَلَكات المحمودة، والمراد بالنار هي الندامةُ التي تحصلُ بسببِ المَلَكات المذمومة، وليس في الخارج جنةٌ ولا نارٌ، فهو الزنديق. أو قال: إن النبي ﷺ خاتم النبوة، ولكن معنى هذا الكلام أنه لا يجوز أن يُسمّى بعده أحد بالنبي، فذلك هو الزنديق. وقد اتفق جماهير المتأخرين من الحنفية والشافعية على قتل من يجري هذا المجرى، كذا في «المسوى» مختصراً. ومن ههنا تبين وجه إكفار زنديقِ القاديان الذي ادّعى النبوة. وممن شاء التفصيل فليرجع إلى رسالة الشيخ الإمام «إكفارُ الملحدين»، فإنه بسط فيها تلك المسألة بما لا مزيد عليه، والله تعالى أعلم.

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] سَبِيلاً وَسُنَّةً.

لما أراد المصنفُ رحمه الله تعالى أن يعدد أجزاء الإيمان، ناسب له أن يُنبه أولاً على أهمّ أجزائِهِ، فصدَّر الباب بقول النبي ﷺ هذا: لاشتماله على لفظِ البناء الدالِّ على تَرَكُّبِ الإيمان صراحة، واحتوائِهِ على أهم أجزاءِ الإيمان، ومن ههنا ظَهَر وجهُ تخصيصِ الخمسِ في الحديث، وإلا فالإسلام يُطلق على أحكام مشروعة غيرها أيضاً.

ثم ادّعى أنه(قول) وأراد منه القولَ الصادقَ، الموافقُ للباطن، فاندرج تحته التصديق أيضاً. و(فعل) وهو غير العمل، وفي لفظِ السَّلف: «عمل». ولا يُعلم ما وجهُ تغييرِ لفظِ السلف، مع أنّ الأظهرَ هو العمل، وقد وقع في بعض نُسخ البخاري لفظ: «العمل» مكان: «الفعل» وكأنه استقى دعواه بجزأيه من قوله ﷺ: «بُني الإسلامِ على خمس» لأنه ﷺ فصَّلَ في الخمسِ القول والعملَ.

فثبت: أن الإسلام والإيمان عنده واحد: (يزيد وينقص) وقد علمت أن لفظَ السلف: يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية. واختصره البخاري اختصاراً مُخِلاً، فإن الصِّلة فيه دالةٌ على السِّراية، ولا يظهرُ منها معنى الجُزئية، فيكونُ الاستشهاد من كلامهم في غير موضِعِه، إلّا أن يقال: إنّ المصنف رحمه الله تعالى أخذَ الباء في قولهم للتصوير، وحينئذٍ معنى قولهم: يزيد بالطاعة، أنّ الإيمان يزيد، وصورته أنْ يطيعَ ربه، وهذا المعنى وإن كان لا يوجدُ عند النُّحاة، إلّا أنه مستعمل فيما بين المصنفين.

أما الجوابُ الجلي عن الآيات المتلوة: فلأن التمسك بها في غير محله، لكونها في شأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وإيمانُ جميعهم كان كاملاً، فلا معنى للزيادة والنقصان في نفس الإيمان في حقهم، فإن أراد الزيادة والنقصان باعتبار النور والانفساح، فلا نُنْكِرُهُ أيضاً. وقد مر أن نورَ الإيمان أيضاً عنده، فصح تمسكُهُ بقوله: ﴿لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾. وليراجع له «الكشاف» فإنه جَعَلَ الظرفَ لغواً ومستقراً. والمعنى على الأول: أنهم كانوا على إيمان ثم زاد عليه إيمان، ولحق بإيمانهم السابق. وعلى الثاني: أنهم زادوا إيماناً مع كونهم متلبسينَ بالإيمان من قبل.

ولما دلت الآية على زيادة الإيمان، أجاب من قِبَل الحنفية. وحاصل ما أجابه عن مثل تلك الآيات: أنّ الزيادةَ فيها راجعةٌ إلى المؤمن به[1] فإن القرآن كان ينزلُ في زمنه ﷺ نجماً

---

(١) فإن قلتَ: يلزمُ من هذا تفضيلُ من آمن بعد تقرير الشرائع على من مات في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام من المهاجرين والأنصار، لأن إيمانَ أولئك أزيدُ من إيمان هؤلاء. قلت: لا نسلِّم أن هذه الزيادة سبب التفضيل في الآخرة. وسند المنع: أن كلّ أحد من هذين الفريقين مؤمنٌ بجميع ما يجب الإيمانُ به بحَسَبِ زمانه، وهما متساويان في ذلك، وأيضاً إنما يلزمُ تفضيلهم على الصحابة بسببِ زيادة عدد إيمانهم ـ أي المؤمن به لو لم يكن لإيمانهم ترجيح باعتبار آخر. وهو قوة اليقين، وهو ممنوع، ولا ينقصُ الإيمان بحسب العدد قبل تقررِ الشرائع، ولا يلزمُ ترك الإيمان بنقصِ ما يجب الإيمانُ به، ويزيدُ وينقصُ بحسب العدد بعد تقرر الشرائع، بتكرار التصديق، والتلفظ بكلمتي الشهادة، مرة بعد أخرى. . . إلخ كذا في العيني بحذف ص١٢٨ج١.

نجماً والأحكامُ تنزلُ تدريجاً، فإذا نَزَلَ حكمٌ وآمن به زاد إيمانه، وهذه الزيادةُ كانت في الحقيقة في المُؤمن به، فعبّر عنها بزيادة نفس الإيمان. وهذا الجواب نَسَبَه إلى الإمام الأعظم رحمه الله تعالى. قلتُ: وهذا إن صح عن الإمام رحمه الله تعالى فليس فيه أنه أراد به توجيه تلك الآيات، بل المرادُ بيانُ معناها عنده، كما هو مَرويٌّ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في «العمدة» و «الفتح» في تفسيرها.

قلتُ: ويتضحُ معناها كلَّ الاتضاح مما فصلها به ابن تيميّة رحمه الله تعالى، فقال ما حاصله: إن الناسَ في عهده ﷺ كانوا على نحوين، الأول: مَنْ إذا عُرض عليه الإسلام إجمالاً، آمن به، ثم إذا أتت عليه المصائب، والأعمالُ الشّاقة، جعل يتأخرُ ويضيقُ صدرُهُ، ولا ينطلق لسانُهُ، نحو قول بعضهم: ﴿لَا تَنفِرُوا فِي ٱلْحَرِّ﴾ [التوبة: ٨١] إلخ وبعضهم: ﴿لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّٱتَّبَعْنَٰكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٧]، والآخر: من كان إذا آمنَ مرة ثَبتَ عليه، ولم تزدْهُ الدوائر والخُطوب إلا شِدَّةً، وثباتاً، واستقامةً، وإيماناً، وتسليماً، فهذا الذي زاد إيماناً مَعَ إيمانه، وسبقت له السوابق. فبضم هذا التقرير يتَّضحُ الجواب الأول، وحاصله حينئذٍ: أنهم عند نزول الأحكام تدريجاً كانوا يثبُتُونَ على الإيمان، لا تعتريهم شبهةٌ ولا يُزَلْزَل إيمانهم من حمل المشاق، بل لا تزال قلوبُهم منشرحة، بخلاف الطائفة التي آمنت وجه النهار، فإذا نَزَلَ حكمٌ وشق عليها، كفرت في آخره فالبقاء على الإيمان مع تحمُّل الشدائد في سبيل الله هو مصداق الزيادة، والتأخر عنه هو المُسمّى بالنقصان.

﴿وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى﴾ ولما كان الهُدى، والإسلام، والإيمان، والدين، والتقوى، كلها شيئاً واحداً عند المصنف رحمه الله تعالى، صحّ تمسكُهُ من زيادة الهدى على زيادة الإيمان، ومراده أن هذه كلَّها متحدةٌ مِصْدَاقاً، لا مفهوماً، كالمعنى والمفهوم والمدلول، فإنها متحدةٌ مصداقاً، لا أن كلَّها ألفاظٌ مترادفة، فإنه باطلٌ، لأن اتحاد المفهوم نادرٌ جداً، وهو أضيقُ من اتحاد الذاتِ واتحاد الوجودِ كليهما. كما ترى في الإنسان وحدِّه التّام، فإنهما متحدان ذاتاً ومتغايران مَفْهُوماً. أما اتحادُ الوجود فهو أوسع من اتحادِ الذات. والمفهوم كليهما، فإنه يمكنُ مع تغاير الذاتين، والمفهومين، كما قال ابن سينا في الجنس والفصل، فإنهما متغايران ذاتاً، مع الاتحاد وجوداً. واعتراض المُلاّ حسن ساقط، فليراجعه في موضعه، وما قاله الأشعري: إن الوجود عينُ الماهِيّة، لم يَرِد به المفهوم، بل الوجود الحقيقي.

﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا هُدًى﴾ يعني كانوا من قبل أيضاً على هدىً، ثم زاد الله عليه هدًى من عنده، كما مر في قوله: ﴿إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ أي كانوا من قبل أيضاً على الإيمان، ثم زيدوا إيماناً، وفيه احتراس لئلا يظنَّ أحدٌ أنهم إذا زِيدُوا هدًى وإيماناً، فلعلهم لم يكونوا على هدًى وإيمان مِن قبل فأزيح ذلك: بأنهم زيدوا هدىً وإيماناً على إيمان فكانوا على هدى، وإيمان، من قبل أيضاً.

ثم اعلم أن الاهتداء فِعْلهُم، والهدى كالثمرةِ له، والغرضُ منه أنهم فعلوا شيئاً واكتسبوه بالجِدِّ والاجتهاد، ثم زادهم الله شيئاً من جنس فعلِهِمْ، من عنده، مِنَّةً عليهم وكرامةً لهم. قال

الشيخ ناصر الدين بن المنير: وكذا يكونُ في الكفر أيضاً، فبعض الكفر يكون من فعلِه، وكسبِهِ ثم يزاد عليه كفر، نِقْمَةً عليه وسخطةً عنه، ليزداد كفراً. ويمكنُ أن يكونَ هو المرادُ من قوله تعالى: ﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠]، أي كان مرضٌ في قلوبهم من كسبِهم من قبل، فزِيدُوا مرضاً على مرضهم[١].

﴿فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ ويُعلم منه أن الإيمان يُطلق على ثباتِ قدم أيضاً ﴿إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ الإيمان هو تبجيل الذات، والتسليم، هو التصديق بالقول، يعني إيمان "ذات كامانتا" أو تسليم "بات كامانتا" وتفصيله: أن متعلَّق الإيمان إن كان العقائد، فهو عبارةٌ عن التصديق. وإن كان متعلَّقه الذات، فهو عبارةٌ عن تبجيلها، أي اتباعها فيما يُؤمر ويُنهى.

(والحبُّ في الله والبغض في الله من الإيمان) ولعل الحبُّ والبغض من الأحوال، لأنهما في الأكثر غيرُ اختياريين، ثم استدل المصنف من لفظ: «من»، فإنه للتبعيض، فدل على الجزئية. ونحن نقول: إنها للابتداء والاتصال كما في قوله ﷺ: «أنت منِّي بمنزلةِ هارونَ من موسى»، فلا يدلُّ على الجزئية، فالمعنى: أن الحبَّ في الله إنما يَبتدأُ من الإيمان، ويتصل به، كما أن الشجرةَ تنبت من بَذْرِها. وللبخاري رحمه الله تعالى أن يقول: إن ما نبت من الإيمانِ أيضاً إيمانٌ، وعلى هذا المِنْوال كلامُهُ، وكلامُنَا في الاستدلال. والجواب: هو يجعلُ «من» تبعيضية ونحن اتصالية وابتدائية. وكذا هو يجعل ثمراتِ الإيمان ونورَه، إيماناً، ونحن نجعله زائداً عليه. فلا نُعيده في كل موضعٍ رَوْماً للاختصار.

(وكتب عمر بن عبد العزيز) وهو وإن جعله مُركَّباً، لكن لفظَ الاستكمال إنما يُستعمل في الأوصاف، بخلاف التمام، فإنه باعتبار الأجزاء، وحينئذٍ فلا حجةَ فيه. ثم قد مر معنا مراراً أن للإيمان إطلاقين: الأول: على الإيمانِ الكاملِ المركبِ من الأعمال والأحوال، والثاني على المرتبة المحفوظة، وهو غير مركب، فالجزئية في كلماتهم راجعةٌ إلى المعنى الأول.

﴿وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ وهذه الآية أولى أن تكونَ حجةً لنا، من أن تكونَ علينا، لأنه لا شك في كمال إيمانه وبلوغه إلى أقصى مراتبه، فلا يمكن أن يكونَ طالباً لزيادة في الإيمان، ولذا قال: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى﴾ فالإيمان كان حاصلاً، وإنما طلب زيادةً في المعنى الزائد. ويحتاج البخاري في الاستدلال به إلى مقدمة زائدة لا يتم الاستدلال إلا بها، وهي: أن الاطمئنان أيضاً من مراتب الإيمان، وقد مر بعض الكلام على الآية.

---

(١) قلت: وهو كما في قوله تعالى: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [التوبة: ٧٧] فكان في قلوبهم نفاقٌ من قبل من كسبهم، إلا أن نفاقَهم لما كان مع الله سبحانه - الذي لا يخفى عليه خافية - زيد على نفاقهم نفاقٌ آخر عقاباً لهم. ومنه ينحل كثير من الآيات، ويُستغنى عما ذكروه من التوجيهات. وكتب القوم عنها مشحونة، فراجعها.

ومن ههنا سنح لي أن الحديثَ في آيات المنافق: «إذا وعد أخلَفَ، وإذا حدَّث كَذَب، وإذا اؤتُمن خان» مأخوذٌ منه. والله أعلم.

«نؤمن ساعة» وظاهره أنه ليس المرادُ منه الإيمان ساعةً فقط، بل ما في «الحصن الحصين»: «جددوا إيمانكم بقول: لا إله إلا الله» أي تجديده وإحضاره والتفكر فيه. ولا يخفى أن نَضْرة الإيمان ونَضَارَته وزهرَته ورِوَاءه، أمرٌ وراءَ الإيمان.

لكن عند المصنف رحمه الله تعالى كلُّها من وادٍ واحد. «اليقين الإيمان كله» اليقين أيضاً يُطلق على معنيين: الأول: اعتقادٌ جازمٌ مطابقٌ للواقع. والثاني: استيلاؤه على الجوارح، بحيث تخضعُ له الأعضاء، وهو المعروفُ بين الصوفية رحمهم الله تعالى، وهو عينُ الإيمان. «والكل» لتأكيد الشيءِ ذي الأجزاء، فصح الاستدلال، قاله الكرماني. وهذا الشرحُ أقدم من «فتح الباري» إلا أن مصنفه ليس بمحدث، فيأتي فيه بحلِّ اللغةُ فقط، ويُكثرُ الأغلاط في فن الحديث ـ كما فَعَلَه علي القاري في «شرح الموطأ» ـ وكان شرحه موجوداً عند ابنه، فلما لم يقدِرْ على تصحيحه، أتى به عند الحافظ رحمه الله فصححه، إلا أن تلك النُّسخَة المصححة لا توجد اليوم.

(وقال ابن عمر رضي الله تعالى عنهما) والتقوى عنده عينُ الإيمان، وهو اسم لوقاية النفس عن الشرك، والأعمالِ السيئة، والمواظبة على الأعمال الصالحة، وبهذا التقرير صح الاستدلال «ما وصى به الخ» يريدُ أن الدينَ من لدن نوحٍ عليه الصَّلاة والسَّلام إلى يومنا هذا مع الاختلاف في الجزئيات، فكذلك الإيمانُ مع كونه ذيَ أجزاء أمر واحد. ومعلوم أنَّ الدينَ والإيمانَ، عند المصنف رحمه الله تعالى شيءٌ واحد. وللمانع فيه مجال وسيع.

(وقال ابن عباس رضي الله عنهما) قال أهل اللغة: المِنْهَاج: الطريق الواسع، بخلاف الشِّرعة، فإنها اسم للطرق التي تنشعب من السبيل، ولما اتحدَ المنهاجُ وتعددت الشِّرعة، حصل غَرضُ البخاري، وجوابه: أن الكلام في الإيمان لا في لفظ الشِّرعة، وإن كان الكلُّ عندكَ متقارباً. فالسنةُ تفسيرٌ للشرعة. واللف والنشر مشوش.

٢ ـ بابٌ دُعاؤُكُمْ إِيمَانُكُمْ: لقَوْلِهِ تعَالَى: ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ﴾

ومَعْنَى الدُّعاء في اللُّغَةِ: الإيمانُ.

٨ ـ حدّثنا عُبَيدُ اللَّهِ بْنُ مُوسى قَالَ: أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفيَانَ، عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ ابنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «بُنِيَ الإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ». [الحديث ٨ ـ طرفه في: ٤٥١٥].

(لولا دعاؤكم) وفيه إطلاق الإيمان على الدعاء، وهو من الأعمال، لأن طريقه المعروفُ برفع الأيدي، فهو عملُ اليد واللسان، فصح استدلالُ المصنف رحمه الله تعالى. قلت: وعندي أن الآية لا تعلقَ لها بموضع النزاع، فإنها في حق الكفرة الفجرة، كما يدل عليه قوله: ﴿فَقَدْ كَذَّبْتُمْ﴾ والدعاء لا ينحصر في اللغة فيما شاع الآن في عرفنا، وهو ما يكونُ برفع الأيدي، بل هو كما في قوله: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ الخ. وكما في قوله: ﴿دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾

[يونس: ٢٢]، والمعنى: أن ربّكم يكترثُ بكم ويُبالي بكم، لأنكم تدعونه، ولولا ذلك لما عبأ بكم، على نحو قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الأنفال: ٣٣] وهو معنى قوله ﷺ: «لا تقومُ الساعةُ حتى لا يبقى في الأرض أحد يقول: الله الله» فبقاء الدنيا ببركة اسم الله الأعظم.

وإن ذهبنا إلى تفسير ابن عباس رضي الله تعالى عنه فنقول: إن مرادَه التنبيهُ على ما يُعبأ به عند الله، هو الإيمان، فإنّ رفعَ الأيدي فقط ليس أمراً يُعتدّ به، وإنما هو الإيمان الذي يرحم الله علينا لأجله. ولما اتفقوا على أن دعاءَ الكفارِ يُستجاب في الدنيا، كما في قاضيخان فلا بأس أن يكون في استغفارهم أيضاً نفعٌ، ولو في الجملة. وفي مسلم عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها سألت رسول الله ﷺ عن ابن جدعان ـ رجل مات في الجاهلية ـ هل يَنْفَعُهُ تصدقهُ؟ قال: «لا فإنه ما قال: رب اغفر لي وارحمني قط». واستفدت منه: أن استغفارَ الكفارِ أيضاً ينفعُ شيئاً، ولو لم يكن منجياً من النار. وسيجيءُ الكلام فيه في أبواب الإيمان أزيد من هذا. وعلى هذا خرجتِ الآية عن ما نحن فيه، فإن الكلام في الإيمان والمؤمنين، والآية في الكفار، إلا أنّ تمسكَ المصنف رحمه الله تعالى تام، فإنه من قولِ ابن عباس رضي الله تعالى عنه: دعاؤكم إيمانكم، وهو صحيح على كل حال.

حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنه

وفي مصنف ابن أبي شَيْبة: الإسلام عَلانية، والإيمان ههنا، وضرب يدَه على الصدر. رجالُهُ كلهم ثقات، إلا رجلٌ وهو: علي بن.... وقد وثقوه أيضاً. وفي هذا إيماءٌ إلى أن الإيمانَ ينبعثُ من الباطن إلى الجوارح، والإسلامَ يسري من الجوارح إلى القلب، ثم في «فتاوى الحنابلة»: أنه إذا لم يُصلِّ رجلٌ، يمهله القاضي ثلاثة أيام، ويفهمه، ثم يقتله كفراً. وقال الشافعي: يقتله حداً. وقال الإمام الهُمام: بل يضربُ ضرباً شديداً حتى يسيلَ منه الدم. قلتُ: والحنفية قد وسعوا للقاضي أنْ يقتلَ من شاء من المبتدعة، فينبغي أن يدخلَ تحته تاركُ الصلاة أيضاً، كما هو في تذكرة الهاشم بن عبد الغفور السندي عن بعض كتب الحنفية ثم عن أحمد رحمه الله تعالى روايةُ الكفرِ في تركِ كلٍ من الخمس أيضاً. وسيأتي فيه الكلام مفصلاً.

٣ ـ باب أُمُورِ الإِيمَانِ

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿۞ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ [البقرة: ١٧٧]، ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾﴾ [المؤمنون: ١] الآية.

هذا البابُ كالأصل الكليّ تحته جُزئيات، ولما كان الإيمانُ عبارةً عن المجموع عنده، نَزَلَ إلى تعديد أموره، وأجزائه، ليدل على أنه شيءٌ ذو أجزاء، وإن كان يحكُمُ بالفسق بفَوَات

بعض الأجزاء، وبالكفر بفوات بعض آخر. وهذا نظيرُ اختلافهم في الصلاة في أصول الفقه. فقال الشافعية: إن الصلاة اسم للحقيقة المعهودة من التحريمة إلى التسليم، وتدخل فيها المستحبات، والسنن والأركان، ثم ينتفي اسم الصلاةِ بانتفاءِ بعض الأجزاء، وتبقى مع انتفاءِ بعضِها. وقال ابن الهُمَام في «التحرير»: إنها اسم للأركان فقط، والبقية مكمِّلات لها، وعلى هذا لو فات جزء منها ـ ولا يكون إلا ركناً على هذا التقدير ـ يحكُمُ عليها بالبطلان بتاً.

أقول: والحقُ إن النزاعَ إن كان في أنه هل يمكن أن تكون حقيقةً مركبةً من أشياء ينتفي بعض أجزائها، ويبقى اسم الكل عليها أولاً؟ فالصوابُ إلى الشافعية، فإنا نجدُ أشياءً كثيرة ينتفي بعض أجزائها، ومع هذا لا يرتفعُ اسم الكل عنها. وإن كان النزاعُ في أن المكمِّلات للشيء تكون أجزاءً لها دائماً، فالصواب إلى الحنفية. إلَّا أن نَظَرَ الشافعية في الصلاة أصوبُ، وما ذهب إليه الشيخ ابن الهمام نظرٌ معقوليٌ، لأنه يُبنى على تجريدِ النَّظَرِ عن بعض أجزائه. وأهل العرف لا يفرقون بين جزء وجزء، بل يجعلون الشيءَ عبارة عن مجموعِ أجزائه، وإن كان بعضُهَا أدخلُ في تقوم الكلِّ من بعض آخر. وتظهر ثمرتُهُ عندهم عند الفواتِ، فيرون الشيء معدوماً بِفوات بعضها، دون بعض، مع أنه لا فرقَ عندهم في كونه جزءُ الشيء.

والسرُ فيه: أن الشيءَ عندهم عبارة عما هو في الواقع، وليست في الواقع إلا الماهية مع عوارضها، والمجموعُ هو الذي يُعبَّر عنه بالشيء عندهم. أما حقيقته المعقولية، فهي مأخوذةٌ ومنتزعةٌ عنه، تحتاج إلى تجريدِها عن عوارضِها، فليست هي إلا نحو اعتبار، وهذا الاعتبارُ وإن كان واقعياً، يُبتنى عليه بعض الأحكام، إلَّا أنه بمعزل عن أنظار أهل العرف. أما في الإيمان فالأقربُ فيه نظرُ الحنفية، لأن الأعمال بعطفِهَا على الإيمان جُعلت مكمِّلات له، فلا يكون الإيمانُ مجموعاً مركباً، فجعلها أجزاء خلاف الظاهر، فالأظهر فيه ما اختاره الحنفية. نعم، يوجد إطلاق الإيمان على الأعمال في الأحاديث، بما لا يُحصَى، وهو على نظر الشافعية، فإما أن يقال: إن الأصلَ هو التصديقُ، والباقي تابع له، وهذا أوفقُ بالحنفية، أو يُلْتَزَمُ اختلافُ الإطلاق، فتارة أطلق على الجزء، وأخرى على الكل، وهذا أوفقُ بالشافعية.

(قوله تعالى: ليس البر) وإنما انتخبها من بين الآيات، إما لكونها أبسطُ في مراده، أو لأن النبي ﷺ تلاها في جوابِ رجلٍ سأله عن الإيمان، كما في «الفتح»: أن أبا ذر رحمه الله سأل النبي ﷺ عن الإيمان، فتلا عليه: «ليس البر»... إلخ. ورجاله ثقات. قلت: وعندي قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝١﴾ [المؤمنون: ١]... إلخ أقربُ إلى مقصوده من قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ الْبِرَّ﴾... إلخ، لأن في الآية الأولى تعديدٌ للأوصاف فقط، وليست جاريةً على الإيمان. وفي الآية الثانية الأوصافُ كلها جاريةٌ على الإيمان، لأن المعطوفاتِ كلها إما صفاتٌ مادحةٌ للمؤمنين، أو كاشفةٌ لهم، وعلى كلا التقديرين، كونُها من أمورهِ أظهر، بقي تفسيرُ قوله: ﴿لَّيْسَ الْبِرَّ﴾... إلخ ونكتةُ التعبيرِ بنفي البرِّ عما هو من أبرِّ البر، كالتولِّي إلى القبلة فسأذكره في الصيام. وهو مهم جداً. وقوله ﷺ: «ليس من البرِّ الصيامُ في السفر» مع كونه من أعظم الطاعات من هذا الباب أيضاً فانتظره.

قوله: (قبل المشرق والمغرب) يعني أن أمرَ التولي إلى جهة، ليس لكون الله سبحانه وتعالى في تلك الجهة، ليتقيد بها دائماً، فلا طاعة في الإصرار عليها، بل البر والطاعة في الانصراف إلى الجهة المأمور بها، أي جهة كانت. قوله: «الإيمان بضع وستون شعبة».... إلخ. لما فرغ المصنف رحمه الله تعالى عن مباني الإيمان شرع في فروعه وشعبه، وذكر حديث الشعب. أقول: إن مفهومَ العددِ غيرُ معتبرٍ في الأحكام، فلا نتعرض إلى اختلاف العدد في الروايات. وقد تعرَّض الشارحون إلى تعديد تلك الشُّعب. والأحبُّ إليّ أن يُتبع القرآن ويستوفى ذلك العدد منه، بأن يجعلَ كلَّ ما ذكر فيه مع الإيمان شُعبة من شعبِهِ، فإن وفَّى به ذلك فهو المراد، وإلا فليفعل مثله في الحديث[1].

والحاصل: أن الإيمان مُركب من أمور أعلاها: لا إله إلا الله، وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق. والحياء شعبة منه، وإنما نبه على كون الحياء شعبةً من الإيمان، لكونه أمراً خُلُقياً، ربما يَذْهَلُ الذهن عن كونه من الإيمان، فدل على أن الأخلاقَ الحسنة أيضاً منه، وقد مر مني: أن ظاهرَ هذا التعبير يؤيدُ نظرَ الشافعية، لأن الشعب تكون أجزاءً للشجرة، ونحوه قوله تعالى: ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ [إبراهيم: ٢٤] إلخ فشبَّه الكلمةَ بالشجرة، والكلمة هي الإيمان، وثمارُهَا هي الأعمال، قد تكون وقد لا تكون مع بقاء الشجرة، كذلك الأعمال تكون قد وقع، مع بقاء أصل الإيمان، ولكنه بالعطف جعلها مغايرة له، فالنسبة إما كنسبة الأغصان إلى الشجرة، أو الأثر إلى المؤثر، والنظرُ دائر فيه بعد. ولنا أن نقول: إن للشعب نسبة أخرى إلى أصلها، وهي كونها نابتةٌ منه، وناشئةً عنه، وحينئذٍ لا تكونُ تلك الشعبُ أجزاءً، ينتفي الكلُّ بانتفائها، بل فروعاً يبقى اسم الكل مع انتفاء بعضها.

وقد علمت: أن الاختلاف في كونها فروعاً، أو أجزاء، لا يرجع إلى إكفار مُعدَمي الأعمال أو عدمه، بل هو اختلاف تعبير بحسَبَ الأنظار فاعلمه. وتفصيلُهُ أن أجزاءَ الشيء لا يجب أن تكونَ كلها متساوية الأقدام، ألا ترى أن الإنسانَ يتركبُ من أجزاء ليست كلها على حد واحد، ولكن بعضها رئيسة وبعضها مرؤوسة، كالقلب والدماغ، فإنهما جزءان له، وكذلك الأيدي والأرجل أجزاء له أيضاً، ولكن أين هذا من ذلك؟ فجزئية الأول بحيث نِيط بها صلاحُهُ وفلاحه، وليس كذلك الثاني، وهذه هي الحال في الشجرة، فإن فيها جِذْعاً وأغصاناً وشماريخ وأوراقاً، وليست كلُّها متساوية الأقدام. نعم، هناك أجزاءٌ أخرى تكون على حد سواء، كاللبنَاتِ للجِدَار، فإن كان مرادهم بإثبات الجُزئية نحو تلك، فلا نُسلِّمها ولا نَرَاهَا ثابتةً من الأحاديث، وإن أرادوا بها الجُزئية كما في الطائفة الأولى، فإنا نقول بها. أما الحديثُ فلم يعبر إلا بكونها شعباً، وفيه تردد بعد من حيث كونها فرعاً، وبحسب كونها جزءاً ولكل وجهة هو موليها.

٩ ـ حدَّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ العَقَدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيمَانُ بْنُ

---

(١) قلت: وقد فعل الحافظ رحمه الله تعالى نحوه في تعديد أسماء الله تعالى وذكره، فإذا اعتبرت ذلك وجمعت الأسماء الواردة نصاً في القرآن وفي الصحيح من الحديث لم تزد على العدد المذكور. فراجعه ص١٧٣ ج١١.

بِلَالٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، وَالحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ».

٩ - قوله: (الحياء) وهو عندي لا ينقسمُ إلى نوعين: شرعيٌ وعرفيٌ كما قالوا، بل هو أمر واحدٌ، فمن غَلَبَ عليه ذكر الله استحى منه أن يهتكَ محارِمَه، ومن غلبتْ عليه الدنيا استحى منها، فالفرق باعتبار المتعلَّق، واعلم: أن بعض الأخلاق الحسنة التي هي مبادىء للإيمان مقدَّمة على الإيمان، يجيءُ عليها لون الإيمان كالأمانة، ولذا قال: «لا إيمانَ لمن لا أمانَةَ لَهُ» فالأمانةُ متقدِّمةٌ على الإيمان، وينبغي أن يقدَّم عليه الحياء أيضاً، إلَّا أنه لما عُدّت توابعُ الإيمان مع الإيمان، جُعِلَ شعبةً منه في الحديث، وكالجزء في التعبير فقط، ولعل الأمرَ كما قلنا، والله تعالى أعلم. وعلى هذا فالأحوال عند السلف تكون ثلاثة: الإسلام الخالص، والكفرُ الخالص، والثالث: ما يشتمل على صفات الإيمان والكفر، فإن الإيمانَ عندهم مركب، فيمكن أن يوجدَ في المؤمن خصائلُ الكفر، وفي الكافر خصائلُ الإسلام، ولا يمكن هذا على طورِنا، فإن الإيمان عندنا بسيط، فينحصر الأمرُ في الحالين فقط. فريق في الجنة وفريق في السعير.

٤ - بابٌ المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ

والجملةُ تشتملُ على تعريف الطرفين، وهو مفيدٌ للقصر، وهو من الطرفين عندي. أي قد يكون لقصر المسندَ إليه على المسنَد، وقد يكون بالعكس، وقد تصلح جملة لكل منهما، لكن لا على سبيل الاجتماع، كما اختاره الزمخشري في «الفائق». وما قاله التَّفْتَازاني رحمه الله تعالى: إن القصرَ من طرفٍ فقط، والمبتدأ هو المقصور، فهو غَلَطٌ عندي. ثم إن هذا الحكم قد أخذته الشريعة من الاشتقاق، فالمسلم مَنْ سَلِم الناس من إيذائه، وذلك لأنه وُجِد فيه مأخذ الاشتقاق، وأما من آذى الناسَ ولم يَسْلَم منه الناس، فلم يوجد فيه مأخذُ اشتقاقِ الإسلام، فكأنه ليس بمسلم، وهذا على نحو ما تقول: إن العَالم من اتصف بالعلم. والضارب من اتصف بالضربِ. فكذلك المسلم من اتصف بوصف السلامة. وعلم منه أن الإسلام كما هو معاملة مع الله سبحانه، كذلك معاملة مع الناس أيضاً.

واعلم أن الإسلام حقيقتُهُ ما يعبر عنه، بأن نقول: اطمئنَ أنت مني وأنا مُطمئنٌ منك، لأنه كان من عاداتهم قبلَ الإسلام: سفكُ الدماء، وهَتْكُ الأعراض، ونهبُ الأموال، فلما نزلت الشريعةُ أرادت أن تُعينَ لفظاً بإزاء ذلك المفهوم، ليدل[1] عند أول قرع السَّمْع على الأمن، وهو لفظُ الإسلام، ليصيرَ الناسُ في الأمن بعد الخوف، والاطمئنان بعد الفزع.

١٠ - حدّثنا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ وَإِسْمَاعِيلَ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ:

---

(١) قال علي القاري، رحمه الله تعالى في الجنائز: إن إحدى فوائدِ السلام أن يُسمِعَ المُسلمُ المسلَّمَ عليه ابتداء لفظ السلام، ليحصل الأمن من قبل قلبه... إلخ.

«الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ».

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: وَقَالَ أَبُو مُعَاوِيَة: حَدَّثَنَا دَاوُدُ، عَنْ عَامِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بن عمرو، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. وَقَالَ عَبْدُ الأَعْلَى: عَنْ دَاوُدَ، عَنْ عَامِرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. [الحديث ١٠ ـ طرفه في: ٦٤٨٤].

١٠ ـ ولذا قال: (المسلمُ من سَلِمَ)... إلخ «والمؤمنُ من أَمَنَهُ الناسُ على دمائِهِم وأموالِهِم» فكأنه أحاله على اللغة.

(والمهاجر)... إلخ هذا أيضاً نوعُ هجرةٍ وفيه قصر، والقصرُ باعتبارِ تنزيلِ الناقصِ منزلة المعدوم، ولا أقول بتقدير الكمال. وقد مر تقريره مرة فراجعه. (قال أبو عبد الله) وإنما أتى به لأجل التصريح بالسماع كما هو مذْهَبُه. والشَّعْبي اسمه عامر، شيخ الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

٥ ـ بابُ أَيُّ الإِسْلَامِ أَفْضَلُ

١١ ـ حدّثنا سَعِيدُ بْنُ يَحْيى بْنِ سَعِيدٍ القُرَشِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو بُرْدَةَ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ».

لما فَرَغَ عن أجزاء الإسلام، أراد أن يذكرَ مراتبُ الإسلام، وههنا إشكال، وهو أنه كيف يَستقيمُ اختلاف الأجوبة مع اتحادِ السؤال؟ فإنه قد أجاب ههنا بأن الأفضلَ: «من سلم المسلمون» الخ وفي حديث آخر أجاب بغيره، والجواب المشهورُ أن الاختلافَ في الأجوبة باعتبار اختلاف حال السائلين. قلت: وفيه أن هذا الجواب لا يجري إلا فيما صدر عنه القول المذكور في جواب سائل. أما إن كان قاله بدايةً بدون سبق سؤال، فينبغي أن يذكرَ ما هو الأفضلُ في الواقع لا غير، ولا يتحمل فيه هذا الاختلاف.

والجواب الثاني: أن الاختلاف باعتبار اختلاف لفظ السؤال، دون حال السائل، ففي بعضه أيُّ الإسلام أفضل؟ وفي بعضه أيُّ الإسلام خير. والأفضلُ يكون بحَسَب الفضائل، وهي المزايا اللازمة كالعلم، والحياة، والخير باعتبار الفواضل، وهي المزايا المتعدية، فالتشتت في الجواب، باعتبار التشتت في السؤال، ولذا أجاب في الأول بالإسلام، وفي الثاني بإطعام الطعام. قلت: هذا الجواب يحتاج إلى تتبّع بالغ، وإلى تعيين اللفظِ بعينه من صاحب الشريعة والسائل كليهما، وهو أمر عسير، لفُشو الرِّواية بالمعنى، فما الدليل على أن هذا من لفظه، وليس من الراوي.

والجواب الثالث للطحاوي في «مشكله» وحاصله: أن يجمعَ جميعَ أجوبتِهِ ﷺ، ثم يجعلُ الأفضل نوعاً كلياً يندرجُ تحته جميع الأشياء التي حُكِمَ عليها بكونها أفضل. وحينئذٍ لا يكونَ الأفضل شخصاً لينحصر في فرد. ولا يمكنُ أفضلية الآخر معه، بل جملة ما وضعه ﷺ في

المرتبة الأولى يُجعلُ كالنوع، ويدرجُ تحتَهُ ما ورد في المرتبة الأولى، وهكذا ما وضعه النبي ﷺ في المرتبة الثانية. يُجعلُ أيضاً كالنوع، ويدرجُ تحتَهُ جملةُ الأمور التي عُدت في المرتبة الثانية.

وهكذا أقول: وهذا إنما يصلحُ جواباً إذا كان الاختلافُ في جواب الأفضلية، بذكر أمر مرة وأمر آخر مكانه مرة أخرى، كما في الحديث المار، فإنه أجاب مرةً بكون الأفضل «من سلم»... إلخ ومرة بكونه «إطعام الطعام» ولا يجري فيما إذا جعل أمراً في المرتبةِ الأولى في حديث، وجعل ذلك بعينه في المرتبة الثانية في حديث آخر، فإن كونَ الشيء في المرتبة الأولى، والمرتبة الثانية معاً غير ممكن، فلا يمكن أن تكون الصلاة مثلاً أفضلَ من الجهاد، ومفضُولةً منه أيضاً، فإن أُجيب بتعدد الجهات، فهذا غيرُ جوابِ الطحاوي رحمه الله تعالى، إلا أن يتتبَّعَ الطرق، فإن تحقق بعده أن التقديم والتأخير إنما جاء من قبل الراوي، فوضع ما كان في المرتبة الأولى في المرتبة الثانية، أو بالعكس، نفذ جوابه. وإن تحقق أنه كذلك من جهة صاحب الشريعة، وليس من جانب الراوي، بقي الاشكال ولا يدفعُهُ جواب الطحاوي رحمه الله تعالى.

٦ ـ بابُ إِطْعَامِ الطَّعَامِ مِنَ الإِسْلَامِ

١٢ ـ حدّثنا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ، عَنْ أَبِي الخَيْرِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ: أَيُّ الإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: «تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ». [الحديث ١٢ ـ طرفاه في: ٢٨، ٦٢٣٦].

١٢ ـ (تطعم الطعام) عبّر بالمضارع إفادةً للاستمرار التجدُّدي.

(وتقرأ السلام)[1] واستثنى منه فقهاؤنا مواضع عديدة لا يقرأ فيها السلام، وليراجع له «الدر المختار» من «باب الحظر والإباحة» واعلم أن صيغة: السلام عليكم ينبغي أن يفيدَ القصرُ لاشتماله على التعريف. قلت: لا قصر فيه. فإن شئتَ تفصيلَ المقام: فاعلم أن ما اشتهر عندهم أن الجملةَ الإسمية إذا اشتملت على المعرَّف باللام وحرف يعينُ على القصر في الجانب الآخر، يفيدُ القصر، إنما هو إذا كانت اسمية ابتداء غير معدولة عن الفعلية، وإن كانت معدولة

(١) وفي «المشكاة» عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه مرفوعاً: «خلق الله آدم على صورته، طوله ستونَ ذراعاً، فلما خلقه قال اذهب فسلِّم على أولئك النفر، وهم نفرٌ من الملائكة جلوس، فاستمع ما يحيُّونَك، فإنها تحيتُك وتحيةُ ذريتك، فذهب فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، فزادوه: ورحمة الله... إلخ. وفي رواية الترمذي ثم رجع إلى ربه فقال: «إن هذه تحيتُك وتحيةُ بنيك بينهم»، فجرت السنة في ذريته كما في الحديث وتلك من سنة الله أن يكونَ بعضُ الأفعال من المقربين، ويقع بمكان من القبُول، ثم يصيرُ لمن بعدَهم شريعة مطلوبة. والأسف كل الأسف أن تلك السنة قد أُميتَت في بلادنا حتى نقل: أن رجلين من السادات التقيا في الطريق، فانتظرَ كلٌّ منهما أن يسلِّمَ عليه الآخر، فمضيا على طريقهما ولم يُوفَّق له واحدٌ منهما. هكذا أفادنا الشيخ رحمه الله تعالى.

عن الفعلية، فلا قصر فيها عندي، لأنه إذا لم يكن القصر في الأصل، كيف يكون في الفرع المعدولِ؟ ومر الزمخشري رحمه الله تعالى على قولهم: «السلام عليكم» وتفطَّنَ أنه ينبغي أن يفيدَ القصر، ثم لم يكتب فيه شيئاً شافياً، وكذا مر على قوله تعالى: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ﴾ [مريم: ٣٣] واختار أن اللام فيه للعهد. قلت: ولا يعلق بقلبي، فالجواب عندي: أن السلامَ عليكم معدولٌ عن جملة فعلية، أو كانت في الأصل: سلَّمتُ سلاماً، فلا تفيد القصر على ما بينا، فإن قلتَ فحينئذٍ ينبغي أن لا تكون جملة الحمد لله أيضاً مفيدةً للقصر، لأنها أيضاً معدُولةٌ عن الفعلية، قلت: ما الدليل عليه؟ لم لا يجوز أن تكونَ اسمية ابتداء، وأي رِكَّة فيه؟ بخلاف قولنا: السلام عليكم.

والحاصل: أن ما فيه بيانٌ للعقيدة، فالمناسب هناك جملةٌ اسمية لا غير، وما فيه إنشاءٌ، أمر جاز فيه أن تكونَ معدولةٌ عن الفعلية. وبعبارة أخرى: إن الجملةَ الفعلية قد يعتبرُ انسلاخُهَا عن معناها، فتفيدُ القصرَ، لأنها جملة اسمية على هذا التقدير ولا لمع فيها إلى الفعلية، كقولنا: الحمد لله، إذا قصدنا بها الخبر لأن الأصلَ فيه الإسمية، ولا لمع فيها إلى الفعلية، فتفيدُ القصر بخلاف ما إذا أردنا منها الإنشاء، فإن قيل: فحينئذٍ ينبغي أن لا يكون القصر في الحمد لله لأنه إنشاء، وجعلُهُ إخباراً ليس من الحمد في شيء، فإنه إخبارٌ عن الحمد، والإخبارُ عنه ليس بحمد. قلت: بل الإخبار عن الحمد أيضاً نوعُ حمد وإن جعل إنشاءً فلا قصر فيه أيضاً[1].

٧ ـ باب مِنَ الإيمَانِ أَنْ يُحِبَّ لأَخِيهِ ما يُحِبُّ لِنَفْسِهِ

١٣ ـ حدّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحيى، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. وَعَنْ حُسَينٍ المُعَلِّم قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ».

أفاد بإدْخال لفظة: (من) على جملة الحديث: أن المذكورَ خصلةٌ من الإيمان، والنفي على ما مر محمولٌ على تنزيلِ الناقصِ منزلةِ المعدوم، واعلم أن طريقَ الشارع طريق الوعظ والتذكير، فيختارَ ما هو أدخل في العمل، فلو قدَّرَ الكمالَ في مثل هذه المواضع، يفوتُ غرضُهُ، ولذا لم يكن السلف يحبونَ تأويل قوله ﷺ: «من ترك الصلاة فقد كفر» بالترك مستحلاً، أو أنه فعلَ فعل الكفر، فإنه بالتأويل يَخِفَّ الأمر فيفقد العمل.

٨ ـ بابٌ حُبُّ الرَّسُولِ ﷺ مِنَ الإيمَانِ

١٤ ـ حدّثنا أَبُو اليَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيبٌ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ، عَنِ الأَعْرَجِ،

---

(١) قلت: وكانت تذكرتي مشكوكة من هذا المقام، وإنما قررت هذا المقام بعد التصحيح ولا أدري أكان هذا هو مرادُ الشيخ أم غَلِطتُ أنا؟.

عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ».

١٥ ـ حدّثنا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ عُلَيَّةَ، عَنْ عَبْدِ العَزِيزِ بْنِ صُهَيبٍ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (ح). وَحَدَّثَنَا آدمُ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ».

الباب الأولُ كان عاماً لكل مسلم، وهذا خاص كالجزئي منه، وليس الحبُّ فيه هو الشرعي، أو العقلي، كما قاله البيضاوي: إن الحب عقلي، وطبعي، والمراد هو العقلي، وقد مر مني أن الحب صفة واحدةٌ، تختلف باختلاف المتعلَّق، إن صرفتَها إلى الآباء والأبناء، سميت طبعية، وإن صرفتها إلى الشرع، سُميت شرعية، فالفرق باعتبار المتعلَّق، كيف وقول الله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟﴾ [التوبة: ٢٤] إلخ أوجب أن يكونَ حبهما أزيدَ من الكل، وحب هذه الأشياء ليس إلا طبعياً. وعند المصنف رحمه الله تعالى عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال للنبي ﷺ: لأنتَ يا رسولَ الله أحبُّ إليّ من كل شيء إلا من نفسي، فقال: «لا، والذي نفسي بيده حتى أكونَ أحب إليك من نفسك». فقال عمر رضي الله تعالى عنه: فإنك الآن أحب إلي من نفسي، فقال: «الآن يا عمر»، وعن جابر رضي الله تعالى عنه قال: لما حَضَرَ أحدٌ دعاني أبي من الليل فقال: ما أراني إلا مقتولاً في أولِ من يقتل من أصحاب النبي ﷺ، وإني لا أترك بعدي أعزَّ عليّ منك، غير نفس رسول الله ﷺ، وإن عليّ ديناً... إلخ رواه البخاري. وأمثاله كثيرةٌ تدل على أن نفسَ رسول الله ﷺ كان أحب عندهم مما في الأرض جميعاً، ولم يكونوا يعلمون غير المحبةِ التي تكون فيما بينهم[1].

---

(١) قال الشيخ بدر الدين العيني: إن هذه المحبة ليست باعتقاد تعظيم ـ أي الحب الشرعي ـ بل ميلُ قلب ـ أي الحب الطبعي ـ ولكنَّ الناسَ يتفاوتون في ذلك. قال الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] ولا شك أن حظ الصحابة رضي الله تعالى عنهم من هذا المعنى أتم، لأن المحبة ثمرة المعرفة وهم بقدرِهِ، ومنزلتِهِ أعلم، والله أعلم.

ويقال: المحبة إما اعتقاد النفع، أو ميل يتبع ذلك، أو صفة مخصصة، لأحد الطرفين بالوقوع، ثم الميل: قد يكون بما يستلذه بحواسّه، كحسن الصورة، وبما يستلذه بعقله، كمحبة الفضل والجمال، وقد يكون لإحسانه عليه، ودفع المضار عنه، ولا يخفى أن المعاني الثلاثة كلها موجودة في رسول الله ﷺ لِمَا جمعَ من الجمالِ الظاهر والباطن، وكمالِ أنواعِ الفضائل، وإحسانه إلى جميع المسلمين، بهدايتهم إلى الصراط المستقيم، ودوام النعيم، ولا شك أن الثلاثة فيه أكمل مما في الوالدين.

لو كانت فيهما فيجب كونه أحب منهما. ثم قال الشيخ العيني رحمه الله تعالى: وإنما يجب أن يكون الرسول أحب إليه من نفسه، قال تعالى: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦] إلخ فللّه در الشيخ رحمه الله تعالى حيث بَرهن على أن حب النبي ﷺ يجبُ على كل مسلمٍ أكثرَ من نفسه ووالديه، اللهم اجعل حبَّك وحبَّ رسولك أحبَّ إلينا من أنفسنا ومن الماء البارد. آمين.

ولم يخطر ببالهم الحب الشرعي، كما اتضح من قول عمر رضي الله تعالى عنه، فإنه قابلَ أولاً بين الحبِّ بنفسه والحب بالنبي ﷺ، ومعلوم أن حبَّه بنفسه لم يكن إلا طبعياً. وكذا تواتر من حال غير واحد من الصحابة أنهم جعلوا أنفسهم تُرساً، ووقاية للنبي ﷺ في الغزوات كما رُوي عن أبي طلحة الأنصاري رضي الله تعالى عنه وغيره فالتقسيم تفلسف. والأمر كما قلنا، ولا تحمل ألفاظ الحديث إلا على ما تعارفه أهل العرف، واللغة، وليُعلم أنَّ حبَّ النبي ﷺ ينبغي أن يكون من حيث ذاته الشريفة، لا من حيث إنه هداني، والقصر عليه ليس بذاك، فهو محبوب لذاته المباركة الطيبة، ومحبوبٌ لأجل أوصافِهِ الحسنة، وملكاتِهِ الفاضلة، وأخلاقِهِ الكاملة أيضاً[1].

ومقصودهُ أن الحلاوةَ من ثمرات الإيمان، ولما ذكر الإيمانَ وبيَّنَ أموره، وأن حب الرسول من الإيمان، أرْدَفَه بما يُوجد حلاوةَ ذلك.

٩ ـ باب حَلَاوَةِ الإِيمَان

١٦ ـ حدَّثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الإِيمَانِ: أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيهِ مِمَّا سِوَاهُما، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي الكُفرِ كما يَكْرَهُ أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ». [الحديث ١٦ ـ أطرافه في: ٢١، ٦٠٤١، ٦٩٤١].

١٦ ـ قوله: (ثلاث من كن فيه) إلخ، وفيه تلميح إلى قصة المريض، والصحيح، لأن المريض الصفراوي، يجدُ طعم العسلِ مراً، والصحيحُ يذوقُ حلاوته، على ما هي عليه، وكلما نقصت الصحة شيئاً ما، نقص ذوقُهُ بقدر ذلك، فكانت هذه الاستعارة من أوضح ما يقوّي استدلال المصنف رحمه الله تعالى على الزيادة والنقصان.

قال الشيخ أبو محمد بن أبي جَمْرة: إنما عبر بالحلاوة لأن الله شبَّه الإيمان بالشجرة في

---

(١) قلت: والذي يسمُّونه حباً عقلياً نحوٌ من العلم أو قريب منه، بخلافِ الحبِّ عند أهل الفقه والعرف، فإنه من كيفيات نفسانية أخرى، ومن مراتبه الغرام والعشق، فهو غير العلم قطعاً.

قوله: «أحب إليه مما سواهما»، قال الشيخ العيني رحمه الله تعالى: كيف قال بإشراك الضمير بينه وبين الله عز وجل، مع أنه أنكر على الخطيب الذي قال: ومن يعصهما فقد غوى وأجيب بأن المراد من الخطيب الإيضاح، وأما ههنا فالمراد الإيجاز في اللفظ ليحفظ. وقال القاضي عياض: إنه للإيماء على أن المعتبر هو المجموع المركب من المحبتين، لا كل واحدة، فإنها وحدَها ضائعةٌ لاغية. وأمر بالإفراد في حديث الخطيب إشعاراً بأن كل واحد من العصيانين مستقل، باستلزامه الغواية، وقال الأصوليون: أمر بالإفراد لأنه أشدُ تعظيماً، والمقام يقتضي ذلك. انتهى بتغيير واختصار، قلت واحفظ عن شيخي رحمه الله تعالى أن جوابه أن إنكاره على الخطيب كان من باب التأديب والتهذيب، كقوله تعالى: ﴿لَا تَقُولُوا رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤] وهذا الجوابُ أقوى، كما سيظهر لمن نَظَرَ في الأحاديث.

قوله: ﴿مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ [إبراهيم: ٢٤] فالكلمةُ هي كلمة الإخلاص، والشجرة أصل الإيمان، وأغصانُها اتِّباعُ الأمر، واجتناب النهي، وورقُها ما يَهُم به المؤمن من الخير، وثمرُهَا عملُ الطاعات، وحلاوة الثمر جَنْيُ الثمرة، وغايةُ كمالِهِ تناهي نضج الثمرة، وبه تظهر حلاوتها كذا في «الفتح». أقول: وإنما عبر بالحلاوة لأن أهلَ العرف يَعُدون المحبةَ من المذوقات، وهكذا يعبرون عنها في محاوراتهم، وفي القرآن: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢] هذا واعلم أنه قد أشكل على القوم نسبة الذوق إلى اللباس في الآية الشريفة، فإن اللباس من الملبوسات، لا من المذوقات، ولم يُجبْ عنه أحد جواباً شافياً لطيفاً ليطمئن به القلب، وقد أجبتُ عنه وأثبتهُ في برنامجي ولا يسع الوقت ذكره[1].

١٠ - بابُ عَلامَةِ الإيمَانِ حُبُّ الأنْصَارِ

١٧ - حدّثنا أَبُو الوَلِيدِ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَساً رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «آيَةُ الإِيمَانِ حُبُّ الأَنْصَارِ، وَآيَةُ النِّفَاقِ بُغْضُ الأَنْصَارِ». [الحديث ١٧ - طرفه في: ٣٧٨٤].

لما فرغ من الحُبِّ مطلقاً وكان عاماً، أرْدَفَه بذكر محبة الطائفة، وانتخب منها الأنصار، وجعلها علامةُ الإيمان، فذكر أولاً: الإيمان، ثم حلاوتَه، ثم علامته ومأخذ الحديث، قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُو الدَّارَ وَالْإِيمَٰنَ﴾ [الحشر: ٩] وفي الآية استعارتان عند علماء البيان: الأولى: في الفعل استعارة تبعية، والثانية: في الإيمان استعارة أصلية. وعند النُّحاة هي من باب - علفتها

(١) وتلك المناظرة طويلة وأصلُ المناظرة في مسألة تقديم الكفارة على الحنث. وهاك بعض عبارات منها تتعلق بموضوعنا. قال الطَّالقاني رحمه الله تعالى: ويدل على ذلك أن الكفارة وضعت لتغطية المآثم، وتكفير الذنوب، واسمها يدل على ذلك، ولذلك قال النبي ﷺ: «الحدودُ كفاراتٌ لأهلِها» وإنما سماها كفارة لأنها تُكفِّر الذنوب وتغطيها... إلخ، ثم قال في ذيل كلامه على ص ١٨٤ والكفارةُ وجبت لتكفير الذنب؛ وتغطية الإثم، ثم قال على وأما الدليل الثالث الذي ذكرته من كون الكفارة موضوعة لتكفير الذنب فصحيح... إلخ، ثم قال في تلك الصفحة: ولهذا قال تعالى في قتل الخطأ: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ﴾، وهذا يدلُ على أن كفارةَ قتلِ الخطأ على وجه التطهير والتوبة. انتهى. فتلك عباراتٌ تترى تُنادي بأعلى نداء: أن الحدود كفارات لأهلها، ولهذا تردد الشيخ رحمه الله تعالى في مذهب الحنفية، ثم الذي قال بكونها زواجر لم ينسبه إلى الإمام الأعظم رحمه الله تعالى، فإن كان ذلك لأنه لم يُنقل عن الإمام الأعظم، فظاهر أنه لا يكونُ مذهباً، وإن كان الإغماض لمجرد تساهل، فأمرٌ آخر.

وبالجملة: كون الحدود زواجر مذهباً للإمام محل تردد عند الشيخ رحمه الله تعالى، وذلك للاختلاف في النقول. قال الشيخ رحمه الله تعالى في سبب انعقاد تلك المناظرة: أن القاضي أبا الطيب الطبري والقاضي أبا الحسن الطَّالقاني حضرا مرة في جنازة، فاشتاق الناس أن تجريَ بينهما مناظرة، ليستفيدوا من علومهما وكان بينهم القُدُوري وأبو إسحاق الشافعي، فأبدوا بحاجتهم إليهما، ولكنهما أشارا إلى القاضيين، فجرت المناظرةُ كما سردها في الطبقات. والناظرُ يتعجب من أبحاثهما، فإنهما تكلما في المسألة بدون أهبة ولا سابقية خبر، ثم أفاضا بحورَ العلوم ودررَ المعاني، فللّه دَرُّهما.

تِبْناً وماءً بارداً، واختار العلامة فيه التضمين، في «حاشية الكشاف» وأنكر عليه ابن كمال باشا، وقال: إنه وَهْمٌ توهم من عبارة «الكشاف».

والمعنى عندي: الذين جعلوا الإيمان مبوأهم، ومقعدهم، كأن الإيمان أحاط بهم، وهؤلاء قاعدون فيه، كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ ﴿٥٤﴾ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴿٥٥﴾﴾ [القمر: ٥٤، ٥٥] فالإيمان ظَرْفٌ، وهؤلاء مَظْرُوفُون، وهو كناية عن كمال دينهم، وفيه ترغيب للمهاجرين بحبهم، ولذا جعله الحديث من علامة الإيمان وفيه تنبيه على أن حب أهل ود الرجل، والخلص من أحبائه، أيضاً ضروري وإن كانوا أجانب، فإن حبَّ أقاربِ النبي ﷺ مما فُطِرَ عليه كل مسلم، يعلمه من فطرَتِهِ، أما حبُّ الأنصار الذين فدَوْه من أموالهم وأنفسهم، لكونهم أجانب قد يَذهَل الذهنُ عن حبهم، فنبَّه على أن حبَّهم أيضاً من علامات الإيمان، لكونهم حَلُّوا منه محلَّ أهلِ البيت من الرجل، وفي الحديث: «من بر الولد إكرام أهل ود أبيه» (بالمعنى).

١١ ـ باب

١٨ ـ حدّثنا أَبُو اليَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ عَائِذُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: أَنَّ عُبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ رَضِيَ اللَّهُ عنه، وَكَانَ شَهِدَ بَدْراً وَهُوَ أَحَدُ النُّقَبَاءِ لَيلَةَ العَقَبَةِ ـ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ ـ وَحَوْلَهُ عِصَابَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ ـ: «بَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيئاً، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَينَ أَيدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذٰلِكَ شَيئاً فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذٰلِكَ شَيئاً ثُمَّ سَتَرَهُ اللَّهُ فَهُوَ إِلَى اللَّهِ، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ، وَإِنْ شَاءَ عاقَبَهُ»، فَبَايَعْنَاهُ عَلَى ذٰلِكَ.

[الحديث ١٨ ـ أطرافه في: ٣٨٩٢، ٣٨٩٣، ٣٩٩٩، ٤٨٩٤، ٦٧٨٤، ٦٨٠١، ٦٨٧٣، ٧٠٥٥، ٧١٩٩، ٧٢١٣، ٧٤٦٨].

هذا بابٌ بلا ترجمة، وهو متعلقٌ بالأول، لأنه لما ذكر الأنصار أشار إلى سبب تلقُّبهم بالأنصار، وإنما لم يترجم به لأنه بصدد أمورِ الإيمان: وليس هذا من أمورِ الإيمان، فوضع الباب وحذف الترجمة، وذكر فيه حديث بيعة العقبة، وفي قوله: «بين أيديهن وأرجلهن» إشكال، ولا يظهرُ وجه التخصيص في حق الرجال. قال الخطابي: معناه لا تبهتوا الناس كفاحاً بعضكم يشاهد بعضاً، كما يقال: قلت كذا بين يدي فلان، وفيه وجوه أُخَر ذكروها في الشروح «فعوقب في الدنيا فهو كفارة له» استدل به من قال: إن الحدود كفارات.

بحثٌ نفيسٌ في أنَّ الحدودَ كفَّارَاتٌ أم لا؟

وفي هذه المسألة معركة للقوم، ولم يتحقق عندي ما مذهب الحنفية بعد؟ ففي عامة كُتُب الأصول: أنها زواجر عندنا، وسواتر عند الشافعية. وفي «الدر المختار» تصريح بأن الحدود

ليست بكفارة عندنا وفي «رد المحتار» في الجنايات، من كتاب الحج عن «ملتقط الفتاوى» أنه لو جنى رجلٌ في الحج، وأدى الجزاءَ سقطَ عنه الإثم، بشرط أن لا يعتاد، فإن اعتاد بقي الإثم، وكذا صرح النسفي في «التيسير» من أنه لو أقيم عليه الحد ثم انزجر يكون الحدُّ كفارةً له، وإلا لا وفي الصيام من «الهداية» أيضاً إشارة إلى أن الكفارة ساترة، والكفارةُ والحدودُ من باب واحد. وفي التعزير من «البدائع» أيضاً تصريحٌ بأن الحدود كفارات.

وتكلم الطحاوي على مثل هذا الحديث في «مشكل الآثار» ولم يتكلم حَرْفاً بالخلاف، وكذا بحث العيني رحمه الله تعالى بحثاً، وسكت عن عدم كونها كفارات. وأقدمُ النقولِ فيه ما في الطبقات الشافعية من مناظرة الطَّالْقَاني الحنفي مع أبي الطيب وصرح فيها: أن الحدود كفارات، وهذا الطالقاني من علماء المائة الرابعة، تلميذ للقُدُوري. فلعل ما في كتب الأصول يُبنى على المسامحة، فالاختلاف إنما كان في الأنظار، فجعلوه اختلافاً في المسألة، فنظرَ الحنفية أنها نزلت للزجر، وإن اشتملت على الستر أيضاً، ونظر الشافعية أنها للستر بالذات، وإن حصل منها الزجر أيضاً. قلت: إن كان الأمرُ كما علمت، فالأصوبُ نظر الحنفية، وإليه يرشد القرآن، وغير واحد من الأحاديث، كما لا يخفى، ثم إنهم لما قرروا الخلاف ومشى عليه الشارحون أيضاً، وإن كان بحثُ الحافظين في هذا المقام كالبحث العلمي والتفتيش المقامي، لا كالانتصار للمذهب، لكنه مع ذلك اشتهر الخلاف، حتى نقل في كتب الأصول أيضاً.

فاعلم: أن هذا الحديث وإن دل على كون الحدود كفارات، لكن يعارضُهُ ما رواه الحاكم وصححه أن النبي ﷺ قال: «لا أدري الحدود كفارات أم لا؟» وادّعى الحافظ رحمه الله تعالى أن حديث الحاكم متقدم، وحديث الباب متأخر، وكأن النبي ﷺ توقف في أول أمره، ثم جزم بكونها كفارات، ويرد عليه أن حديث عُبادة كيف يكون متأخراً مع أن بيعة العقبة إنما هي في مكة قبل الهجرة، وحديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عند الحاكم متأخر عنه، لأنه أسلمَ السنة السابعة بعد الهجرة النبوية، وفيه تصريح بالسماع، فدل على أنه سمعه بنفسه في السنة السابعة. وأجاب عنه الحافظ رحمه الله تعالى أن هذه بيعة أخرى، بعد فتح مكة، وإنما حصل الالتباس من جهة أن عُبادة رضي الله تعالى عنه حضر البيعتين معاً، وكانت بيعة العقبة من أجل ما يتمدح به، فكان يذكرها إذا حدث تنويهاً بسابقيته.

وحاصله: أن ذكر ليلة العقبة ههنا لتعريف حاله، لا لأن تلك البيعة كانت فيها، فجاز أن يكونَ حديثُ أبي هريرة رضي الله تعالى عنه مقدماً وحديث عُبادة رضي الله تعالى عنه متأخراً. وعارضه العيني رحمه الله تعالى وقال: بل هي البيعةُ التي وقعت بمكة، والقرينة عليه أن فيه لفظ: «العصابة» وهو لا يطلق على ما زاد على الأربعين، وفي لفظ: «الرهط» وهو لأقل منه، فدل على قلة الرجال، في تلك البيعة؛ فلو كانت تلك ما كانت بعد فتح مكة، لاشترك فيها ألوفٌ من الناس، لشيوع الإسلام إذ ذاك، فهذه قرينة واضحة على أنها هي التي كانت بمكة، وحينئذٍ لا يحتاج إلى ما أوّل به الحافظ رحمه الله تعالى أيضاً، من أن ذكر الليلة لتعريف

الحال، ويبقى الحديث على ظاهره. واستدل الحافظ رحمه الله تعالى على تأخر تلك البيعة لقرينة أخرى، وقال: ويقوي أنها وقعت بعد فتح مكة، بعد أن نزلت الآية التي في الممتحنة وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ﴾ [الممتحنة: ١٢] إلخ، ونزول هذه الآية متأخرٌ بعد قصة الحديبية، بلا خلاف. والدليل عليه ما عند مسلم عن عُبادة في هذا الحديث: «أخذ علينا رسول الله ﷺ كما أخذ على النساء» قال الحافظ: بعد سرد الأحاديث: إن هذه أدلة ظاهرة في أن هذه البيعة إنما صدرت بعد نزول الآية، بل بعد صدور البيعة، بل بعد فتح مكة، وذلك بعد إسلام أبي هريرة بمدة، وعارضه الشيخ العيني رحمه الله تعالى، بروايات في البيعة الأولى، وفيها هذه الألفاظ أيضاً، فلم يكن دليلاً على أنها بعد نزول الممتحنة، وإن اشتركت الألفاظ.

أقول: لا شك أن التبادر إلى الحافظ رحمه الله تعالى، فإن ألفاظَ الحديث كأنها مأخوذة من سورة الممتحنة. وأجاب الشيخ بوجه آخر أيضاً وقال: ما الدليل على أن المراد من العقوبة هي الحدود؟ لم لا يجوز أن يكونَ المرادُ منه المصائب[1] الأخرى كما في الحديث: «أن الشوكة يشاكها الرجل أيضاً كفارة»، وحينئذٍ يخرج الحديث عن موضع النزاع. واعترض عليه الحافظ رحمه الله تعالى أن هذه المصائب لا دخل فيها للستر، فما معنى قوله: «فستره الله» إلخ، فإنما هي معاملة الرجل في نفسه. قلت: ومن المصائب ما يُشتهر بين الناس كاشتهار القبائح والخزي، فيحتاج إلى الستر في مثل هذه، وحينئذٍ صح التقابل، واستقام قوله: «ثم ستره الله». ثم رأيت حديثاً في «كنز العمال» عن عبد الله بن عمرو بن العاص وفيه: «فأقيم الحد» فهو كفارة له، فهذا صريح في أن المراد منه الحدود، دون المصائب، ولكن في إسناده تردد وأسقطه ابن عَدِي، وعندي فيه اضطراب أيضاً.

ثم أقول إن الستر على نحوين: الستر عند الناس، وهو في الحدود، والستر عند الله، وهو بالمغفرة، والإغماض عنه، فالسترُ بهذا المعنى يصح في المصائب أيضاً، ويصح التقابل، وحينئذٍ حاصله أن من أصاب من ذلك شيئاً ثم غَفَرَ الله له في الدنيا فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه يوم القيامة أيضاً وإن شاء عاقبه. فإن قلت: ما الفرقُ بين الحدود والمصائب، حيث اختُلِف في تكفير الحدود دون المصائب، فإنها مكفرات اتفاقاً. قلت: الفرق عندي أن الحدود إنما تقام بأسباب ظاهرة كالزنا والسرقة، بخلافِ المصائبِ، فإنها بأسباب سماوية، ولا تجيءُ بأسباب ظاهرة، فإنك إن ضُرِبت الحد، تعلم أنك فعلت موجبَهُ، فلا يسعُ لك أن تقول: لم رجمتُ أو لم قطعت يدي؟ بخلاف ما شكيت أو مرضت لا تدري ما موجبه، فيسع لك السؤال عنه.

---

(١) قال الحافظ ابن رجب: قوله فعوقب به يعم العقوبات الشرعية، ويشمل العقوبات القدرية، كالمصائب، والأسقام، والآلام، فإن صح عن النبي ﷺ أنه قال «لا يصيب المسلم نصب ولاهم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلا كفَّر الله بها من خطاياه». اهـ. مختصراً كذا في عقيدة السفاريني ص ٣٢٠ ج ١.

وهذا كمن ضرب عبده لا عن سبب ظاهر، جاز له أن يقول لسيده: لم ضربتني. فلما كانت تلك المصائبُ لا عن أسباب ظاهرة، بل عن أسباب سماوية، ويسعُ السؤالُ عنها بحَسَب الظاهر، جعلَهَا اللَّهُ سبحانه كفارةً رحمةً، على عباده ومِنَّةً عليهم، فكأنه جواب عن قولك: لم ابتليتني بتلك البلية قبل سؤالك عنها، بخلاف ما إذا حُدّ رجلٌ فإنه ليس له أن يسألَ عنه من أول الأمر، فجاز أن يكون كفارةً، وجاز أن لا يكون كفارة، ولا يتأتّى فيه سؤالٍ: لِمَ. وهو ظاهر.

وقال مولانا شيخ الهند رحمه الله تعالى في وجه الفرق: إن المصائبَ وإن كانت كفارةً، إلَّا أنه لا تتعينُ أنها لأي معصية، بخلاف الحدود، فإنها كفارةٌ لما حُدّ له على التعيين عند من يراه كفارة، فالرجم كفارة للزنا الذي أتى به، وقَطْعُ اليد، كفارة للسرقة التي ارتكبها بخلاف المصائب، فإنها لا يُدرى بكونها كفارة لمعصية على التعيين.

ثم لي تذكرةٌ مستقلةٌ في الجمع بين حديثي عُبادة رضي الله عنه وأبي هريرة رضي الله عنه بحيث يَصِح الحديثان من غير احتياج إلى النسخ، وحاصله: أن النبي ﷺ كان يعلمُ حكمَ الحدود من حيث العموم، ولم يكن نَزَلَ فيها شيء خاص، فلم يكن يعلم حكمُها من حيث الخصوص، أما علمه من جهة العموم، فمما نزل عليه في تكفير المصائب مطلقاً، والحدُّ أيضاً مصيبةٌ بحسَب الظاهر، فينبغي أن تكون كفارةً، كما أن سائر المصائب كذلك، فكأن الحدود اندرجت تحت هذا العموم. ولما لم يكن نَزَلَ عليه شيءٌ في الحدود خاصة، والقرآن أيضاً لم يصرح فيها بشيء، توقفَ النبي ﷺ وقال: «لا أدري الحدود كفارات أم لا؟» أي لا أدري من حيث الخصوص. ونظيرُهُ أنه ﷺ سئل عن الخمر في باب الزكاة فقال: «لم ينزل علي فيه شيء، غير تلك الآية الجامعة، ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾» فذكر القانونَ وبيَّن حكمه من حيث العموم، ونفى عن حكم جزئي، كذلك ههنا، فحديث عُبادة رضي الله عنه نظراً إلى العمومات، وحديث أبي هريرة في التوقف نظراً إلى خصوصِ الحُكم.

واعلم أن في حديث الحاكم بعد قوله المذكور زيادة وهي: «لا أدري التبع كان مؤمناً أم لا؟ ولا أدري خضر كان نبياً أم لا؟» وقد كنتُ متحيراً في مراده، فإنه ﷺ متى ادّعى علم جميع الأشياء لنفسه، فإنه إن كان لا يعلم هذه الأشياء، فقد كان لا يعلمُ كثيراً من الأشياء غيرها، فما معنى نفي علم هذه الأشياء خاصة؟ فلما راجعت القرآن بدا لي مراده، وهو أنّ القرآنَ ذكرَ الحدود ولم يتعرض إلى كونها كفارة في موضع. وكذا ذكر التبع، وخَضِرٌ عليه السلام، ولم يتعرض إلى إيمانهما فتبيَّن أنه يريدُ نفيَ علمه عما ذُكر في القرآن. أعني أنه ﷺ وإن كان لا يدري غير واحد من الأشياء، ولكنه خصص هذه بنفي العلم، لكونها مذكورة في القرآن، ثم لم يعلم النبي ﷺ تفاصيلها، فكأنه يريد أن كثيراً من الأشياء، وإن كنتُ لا أدريها، ولكن لا علم لي على وجه التفصيل ببعض ما ذكر في القرآن أيضاً، كالتبع، وخضر،

والحدود فإنها مع كونها مذكورة في القرآن، لا أدريها بتفاصيلها، فخصَّها بالذكر لهذا المعنى. واستدل[1] المدرسون بما في الطحاوي أن النبي ﷺ أُتِيَ بلص اعترف اعترافاً، ولم يوجد معه المتاع، فقال له رسول الله ﷺ: «ما أخالُك سَرَقت»، قال: بلى يا رسول الله، فأمر به فقُطِعَ، ثم جيءَ به، فقال له رسول الله ﷺ: «استغفر الله وتُبْ إليه» ثم قال: «اللهم تُب عليه»، فلو كان الحدُّ ساتراً كما قال به الشافعية، لما احتاج إلى الاستغفار بعده، مع أن النبي ﷺ أمره بالاستغفار.

فعلم منه أن الحدودَ أصلُها للزجر، وإنما يصير ساتراً بعد لحوقِ التوبةِ.

قلت: وقوله ﷺ: «وتب إليه» يحتمل معنيين: الأول: «وتب إليه»، أي في الحالة الراهنة، ليصيرَ الحدُّ كفارة لذنبك، وحينئذٍ يتم الاستدلال لأنه دل على أن الحدَّ لم يصر كفارةً بعد، والثاني: معناه في الاستقبال، بأن لا تفعله ثانياً، كما يقال للصبيان عند التأديب: تب تب، لا يكون معناه إلا الانزجارُ عنه في الاستقبال، وحينئذٍ يخرجُ عما نحن فيه ولا يتم الاستدلال، والظاهر هو الأول.

واعترض عليه الحافظ أن اشتراط التوبة للتكفير، مذهب المعتزلة، لا مذهب أهل السنة والجماعة. قلت: كلا، بل المغفرةُ قبل التوبة تحت الاختيار، وبعدها موعودةٌ، فظهر الفرق. ثم إن البغوي من الشافعية أيضاً قائل به. يعني أن الحدودَ عنده أيضاً سواترُ بشرط التوبة.

وأصل البحث في القرآن، فرأيت جماعةً من المفسرين اختاروا التكفير، وجماعة أخرى يختارون أنها زواجر، ويُستفاد من صنيعهم أنهم يأخذونه من القرآن على طريق الاستنباط، وليس عندهم مذهبٌ منقح، ولذا لا يذكرون مذاهبهم، بل يبحثون كبحث العلماء. أقول: وتفحصتُ القرآنَ لذلك، وما رأيتُ في موضع أنه ذكر الحدود ثم وعدَ بكونها كفارة، فمن نَظَرَ إلى عدم ذكر الوعد، ادّعى أنها ليست كفارة، ومن نظر إلى أنهم إذا أُقيمَ عليهم مثلُ هذه العقوبات

---

(١) قلت وقد سنح لي أوان درس «المشكاة»: أنّ قولَه: فهو كفارة له، ليس حكماً، بل أمرٌ مرجو من رحمة الله، أي إذا أقيم عليه الحد فقد يرجى من الله سبحانه أن يجعلَها كفارةً له، ويدل عليه ما رواه الترمذيُّ عن علي رضي الله عنه مرفوعاً: «من أصاب حداً فَعَجَّلَ عقوبَتَهُ في الدنيا، فالله أعدلُ من أن يُثَنِّيَ على عبده العقوبةَ في الآخرة، ومن أصاب حداً فستَرَهُ الله عليه، وعفا عنه، فالله أكرمُ من أن يعودَ إلى شيء قد عَفَا عنه». فهذا الحديث مشيرٌ إلى أن كونَ الحد كفارةً، ليس بحكم، ولكنه أمر مرجو نظراً إلى عدله تعالى، كما أنه مرجو في حال ستره أيضاً، نظراً إلى كرمِهِ تعالى، ومعلومٌ أنه لا يقول أحد بكونه كفارة في حال الستر، إنما الاختلافُ بعد إقامةِ الحد، ثم الجزاء ههنا «فالله أعدل».

وفي حديث البخاري: «فهو كفارةٌ له» مع اتحاد الشرط، فهو بمعنى واحد، ومعنى التكفير: هو أن الله يُرجى منه العفو والكفارة، وكذلك الجزاءُ في الجملة الثانية. متعدد مع اتحاد الشرط، وهما أيضاً راجعان إلى معنى واحد، فالكفارة في كلتا الصورتين أمرٌ مرجوّ، لا محكوم به قطعاً والله أعلم بحقيقة الحال.

ثم بدا لي: أن قوله: «لا أدري الحدود كفارة أم لا» كقوله ﷺ: «والله لا أدري وأنا رسول الله ما يُفعل بي ولا بكم» مع كونه عالماً له بوجه، وكقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَدْرِيٓ أَقَرِيبٌ أَم بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ﴾ فاعلمه.

الشديدة كالرجم والقطع، فينبغي أن تكون مكفراتٌ أيضاً، ذهب يدّعي أنها مكفرات. وكبيرُ نزاعِهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٣] إلخ، وفيه تصريحٌ بعد ذكر حدِّهم: أن لهم في الآخرة عذاب عظيم، فكأنهم لم يرتفع عنهم العذابُ بعد إقامة الحد أيضاً، وهذا يُشعر بعدم كونها مكفرات. ولهذا جَزَمَ البغوي بعدم كون الحدود مكفرات[1].

قلت: ولي فيه تردد[2]، لأنهم اختلفوا في شأن نزولها ففي الصحيحين: أنها نزلت في العُرَنيين، ومعلوم أنهم كانوا ارتدُّوا بعد إسلامهم، وحينئذٍ فالآية خارجةٌ عن موضع النزاع، لأن المسألةَ إنما كانت في المسلمين. أما التكفيرُ في حق الكفار، فلم يقل به أحد. وقيل: الآية في قُطّاع الطريق، وإليه ذهب الجمهور، وهو المنقولُ عن مالك رحمه الله تعالى. وحينئذٍ يتمُ الاستدلال، لأن قطعَ الطريق يمكن من المسلمين أيضاً.

قلت: والآية عندي في حق العُرنيين، إلَّا أن الآية لم تأخذ ارتِدَادهم، وكفرهم في العنوان، بل أدارت الحكم على وصفِ قطعِ الطريق، فيدور الحكمُ أيضاً على قطع الطريق. ولا يقتصرُ على المرتدين والكفار فقط. ومع ذلك أقول: إن استدلال البغوي ضعيفٌ، لأني أجدُ المعصية الواحدة تختلف شدَّةً وخفة، باعتبارِ حال الفاعلين. وهذا معقول، فقد تكونُ المعصيةُ من المؤمن، ويخف العقاب عليها رعايةً لإيمانه، وتكون تلك المعصيةُ بعينها من الكفار، ويُزاد في عقوبته لحال كفره. وعليه جرى العرفُ فيما بيننا أيضاً، فلا نؤاخذُ حبيبَنا على أمرٍ ارتكبه، كما نؤاخذُ به عدونَا على ذلك الأمر بعينِهِ. وحينئذٍ يمكن أن يكونَ ذكرُ العذاب في الآخرة جرى لحالِ كفرهم، فإن المعصيةَ تزدادُ شَنَاعَةً بحسَبَ الفاعلين، فقطعُ الطريقِ من المسلمين شنيعٌ، وهو من المرتدينَ أشنع. فيمكن أن يكون جَرَى ذكرُ العذاب لحالِ الفاعلين، لا لحال الفعل.

---

(١) وذكر ابن جرير الطبري في هذه المسألة اختلافاً بين الناس، ورجح أن إقامةَ الحدِّ بمجرده كفارة، ووَهَن القول بخلاف ذلك جداً. قال الحافظ رجب: وقد رُوي عن سعيد بن المسيب وصفوان بن سليم أن إقامة الحد ليس بكفارة، ولا بد معه من التوبة. ورجحه طائفة من المتأخرين، منهم: البغوي وأبو عبد الله بن تيمية رحمه الله تعالى في تفسيريهما، وهو قول أبي محمد بن حَزْم. والأول قول مجاهد، وزيد بن أسلم، والثوري والإمام أحمد رحمه الله تعالى. اهـ. عقيدة السفاريني ص ٣٢٠ ج ١.

(٢) قال الطحاوي رحمه الله تعالى في «مشكل الآثار» بعد ما أخرج عن ابن عباس أنّ الآية ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ إلخ [المائدة: ٣٣] نزلت في المشركين، ثم أخرجَ قصة العُرَنيين عن أنس رضي الله عنه ثم قال: إن الحديثَ الأول من هذين الحديثين يدلُ على أن الحكمَ المذكورَ فيه في المشركين إذا فعلوا هذه الأفعال، لا فيمن سواهم. وفي الحديث الثاني أن العقوبة في ذلك كانت عند أنس رضي الله عنه بكفر، إذ كانت تلك الأفعالُ مع الرِّدة لا مع الإسلام. ثم ذكرَ ما هو الوجهُ عنده فقال: إن قوله تعالى المذكور فيه جزاءٌ لمن أصاب تلك الأشياء، التي تلك العقوبات عقوبات لها، وقد تكونُ تلك الأشياء ممن ينتحلُ الإسلام وممن سواهم، فوجب استعمالُ ما في هذه الآية على من يكون منه هذه المحاربة، والسعي المذكورُ فيه إلى يوم القيامة، من أهلِ الملة الباقين على الإسلام، ومن أهل الملة الخارجين عن الإسلام إلى غيره، ومن أهل الذمة الباقين على ذمتهم، ومن أهل الذمة الخارجين عن ذمتهم، كما دخل أهلُ هذه الفرق جميعاً في الآية التي بعدها، وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ إلخ». انتهى. مختصراً ص ٣١٧ ج ١.

وعلى هذا لا دليلَ في الآية على أن المسلمَ لو فعل ذلك، والعياذُ بالله، ثم حُدّ حدَّه، كان له عذابٌ في الآخرة أيضاً، لأنه ليس جزاء للفعل. على هذا التقدير، بل الشَّناعة في الجزاءِ بشناعةُ الفاعلين. وهذا موضعٌ مشكلٌ جداً يتحير فيه الناظر، فإنّ الآية تكونُ عامّةً بحكمِهَا، ثم تشتملُ على بعض أوصاف المورد، فيحدث التردد، هل هي معتبرةٌ في الحكم أيضاً أم لا، فيعتبرُهَا واحداً ويُجري الحكمَ على المجموع، ويقطعُ عنها النظرَ آخر، ويزعمُ أن تلك الأوصافَ مخصوصةٌ بالمورد، ويأخذ الحكمُ العام، ويُعدِّيه إلى غيره، مما ليس فيه هذه الأوصاف، وهذا مما يتعسرُ جداً، وكثيراً ما يقع في القرآن مثل ذلك، فإنه يُبيِّن حكماً عاماً، ويومي إلى الوقائع أيضاً ليبقى له ارتباط بالموضع والمورد أيضاً، فإذا ركب عبارةً تعطي حكماً عاماً مع الإيماءات إلى الوقائع تعسر إدارة الحكم على بعضها، وترك بعضها، وإدارة الحكم على المجموع، فاعلمه فإنه مهمٌ جداً.

وهناك آية أخرى تتعلقُ بموضوعنا: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٩٢] ومعناه عندي: أن إيجابَ الصيام عليه ليخافَ ويقلعَ عنه في المستقبل، ويندم ولا يعود إليه ثانياً، وحينئذٍ يكون ذلك الصيام مغفرة له، لا أن مجردَ الصيام مغفرة له. وآية أخرى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ قال التفتازاني في المطول: إن التنوين في المسند على الأصل، فلا تحتاج إلى نكتة، أقول: إلا تنوين المنعوت، فإنها لا تخلو عن نكتة، بخلاف التنوين في المُسند إليه، فإنها لما كانت على خلافِ الأصل، لا تخلو عن نكتة مطلقاً، فالتنوين في المسند المنعوت كما في قوله:

صح أن الوزير بدر منير إذ توارى كما توارى البدور

وفي المُسْنَد إليه، كما في قول عمرو بن أبي ربيعة المخزومي.

وغابت قمير كنت أرجو غيابها وروح وريحان ونوم وسمر

وعلى هذا فالتنوين في قوله: ﴿كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ يفيد أن في الحدودِ تكفيراً ما، فإن التنوينَ فيه ليس حشواً، على أن لفظَ الكفارة يدلَ على الستر، لا على التطهير كل التطهير، فلا دلالة في الحديث على أن الحدودَ مكفراتٌ بالكلية، بل على أن فيها شيئاً من التكفير والستر، ولعل الحنفية أيضاً لا ينكرونه[1].

تنبيه: واعلم أنه لا ينبغي أن يُبحثَ في الحديث عن المعاني الثواني، والمزايا، وأن يدارَ عليها المسائل، فإن الحق عندي: أن لفظَ الحديث ليس بحجةٍ في هذا الباب، لفشو الروايةِ بالمعنى، فلا يتعين أنه من لفظه ﷺ، أو من تلقاء الراوي، فينبغي أن تؤخذَ الأحكامُ من القدر

(١) وإنما قالوا: إنها للزجر كما يدل عليه ما في «المشكاة» عن جابر رحمه الله تعالى: أن سارقاً لما جيء به في المرة الرابعة أمر به أن يقتلَ، لأن المقصودَ من إجراءِ الحد كان الانزجار، ولما لم ينزجر، أمر بقتله، وتطهيرِ الأرض من وجوده.

المشترك، وتُدَار عليه. وإنما ذكرت ههنا مسألة المعاني، وأيدت منها للمذهب لثبوتها من دلائل أخرى، وما جعلته مداراً، واستدلالاً.

والفَصْلُ عندي: أن الأحوالَ بعد إقامة الحد ثلاثة: فإن تابَ المحدودُ بعده، صار الحد كفارةً له بلا خلاف. وإن لم يتبْ فلا يخلو، إما أنه انزجر عنه واعتبر به ولم يَعُد إليه، فقد صار كفارةً أيضاً وإن لم يبال به مبالاةً ولم يزل فيه منهمكاً كما كان، وعاد إليه ثانياً؛ فلا يصير كفارةً له. ولذا صلى النبيُّ ﷺ على امرأة غَامِدِية وقال: «لقد تابت توبةً لو قُسِمَتْ على أهل المدينة لَوَسِعَتْهم». ولما لم تظهر تلك السماحةَ من مَاعِز رضي الله تعالى عنه، وعلم منه تأخر ما عند إقامة الحد، لم يصل عليه. فهذه أحوالٌ فليراعها، وهذا كالإسلام، إن اشتمل على التوبة هدمَ ما سبق منه من المعاصي، وإلا أُخِذَ بالأول والآخر، فإذا كان حالُ الإسلام الذي هو من أعظمُ المكفِّرَات ما قد علمت، فما بالُ الحدود التي تكفيرها مختلف فيه؟! ولما كانت الحدود تتضمنُ التوبة في عامة الأحوال، وقلما تكون أن تجرى عليه هذه العقوبات، ثم لا يتوبُ في نفسهِ ولا ينزجِرُ، سيما في عهد الصحابة رضي الله تعالى عنهم حُكِمَ في الأحاديث بكونها كفارة مطلقاً[1].

١٢ ـ باب مِنَ الدِّينِ الفِرَارُ مِنَ الفِتَنِ

١٩ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيرُ مالِ المُسْلِمِ غَنَماً يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الجِبَالِ وَمَوَاقِعَ القَطْرِ، يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الفِتَنِ». [الحديث ١٩ ـ أطرافه في: ٣٣٠٠، ٣٦٠٠، ٦٤٩٥، ٧٠٨٨].

قد يأخذ المصنفُ رحمه الله تعالى لفظاً من الحديث، ويركِّبُ منه ترجمة بقطعة من الحديث، ويريدُ أن يجعلَهَا مفيدة، فيضيفُ إليها جُملة من عنده، ويدخل عليها: «من»

---

(١) بل أقول: إن بذلَهم أنفسهُم لإقامة الحدود وإجراء حكم الله تعالى عليهم، من أعظم التوبة. كيف لا؟!! وقد سمّاه النبي ﷺ توبةً في حديث الغَامِدِية، فقال: «لقد تابت توبة... الخ» وإليه أشار السفاريني في عقيدته فقال في الرجل الذي أصاب حداً، وجاء معترفاً وقال: أصبت حداً... إلخ، إن هذا الرجل جاء نادماً، تائباً، وأسلم نفسَه إلى إقامة الحد عليه، والندمُ توبةٌ، والتوبةُ تكفر الكبائر بغير تردد.اهـ.

وبالجملة إنا قد علمنا من حال الصحابة رضي الله عنهم: أن أحداً منهم إذا أقيم عليه الحدُّ كان حدُّه يتضمن التوبةَ بلا مرية، وحينئذٍ لا خلاف في كونه كفارة، وكذا كل مَن يُقام عليه الحد، فإنه يتوبُ في نفسه، فإن الندم توبته، وهو أمر قلبي لا يستدعي التلفظ به، وقلما يكون رجلٌ يقام عليه الحد، ثم لا يتوب إلى الله تعالى ولا يندم، بل يُصرُّ على المعصية، فلا عليه أن يؤخذَ بالأول والآخر، ولا يغفر له ذنبه. والغرضُ منه أن النزاع بين العلماء قد يرجعُ إلى نزاع ذهني، وذلك لعزة مصداقِهِ في الخارج، وحينئذ ينبغي أن لا يجهر به كما سمعت عن الشيخ رحمه الله تعالى في حديث «الأعمال بالنيات» فإنه لا خلافَ فيه إلا في جزئي نادر، قلما يتفقُ أن يقع، ونظيره مسألة الباب، والله تعالى أعلم بالصواب.

التبعيضية، لتكون له دليلاً على تركب الإيمان. ونقول من جانب الحنفية: إنها ابتدائية كما مر تقريره. «والفتنة» شيءٌ يقع به التمييز بين الحق والباطل وبحث في «الإحياء» أن العُزْلة أفضل أو الخُلْطة؟ قلت: بل هو مختلِفٌ باختلاف الأحيان والأزمان ويُستفاد من الحديث أن العُزلَة تكون أفضلَ في زمان مخافة أن تجرحَ الفتن دينه. والفتنة هي التي لا يُعلم سوء عاقِبَتِها في أول أمرها، ثم ينكشِفُ بعد حين وغرض البخاريُّ أن صيانتَه دينه من الفتن، وإن كان بعد حصول الدِّين، لكن ليس ذلك من الدِّين وأجزائه.

١٣ - بابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِاللَّهِ»

وَأَنَّ المَعْرِفَةَ فِعْلُ القَلْبِ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥].

العلمُ، والمعرفةُ، واليقينُ قد يطلق على الأحوال أيضاً، والعلوم لا تكون أحوالاً إلا بعد استيلائها، وحينئذٍ تكون عينَ الإيمان، وهو المراد في قوله ﷺ: «من ماتَ وهو يعلمُ أن لا إله إلا اللَّهُ»... إلخ، فالعلم ههنا بمعنى الإيمان، أي يؤمنُ بتلك الكلمة وكذا في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] وهم المؤمنون الذين رَسَخَ العلم في بواطنهم، وأُشْرِبَ به قلوبهم، وخالطت بها بشاشته، فأوجد فيهم نوراً، وحلاوة، وانبساطاً، فإن أريدَ به هذا النحوُ من العلم الذي هو من الأحوال، وهو الذي يستوجبُ العملَ، فهو عينُ الإيمان، وزيادتُهُ تكون دليلاً على زيادة الإيمان، ونقصانُهُ على نقصانه، وإلا فالاستدلال منه على طريق إلحاق النظير بالنظير، يعني كما أن في العلم مراتب، كذلك في الإيمان أيضاً، فإن العلمَ سببُ الإيمان، فإذا ثبت التشكيك في السببِ، ينبغي أن يثبتَ في مسببِهِ، أي الإيمان أيضاً.

(وأن المعرفة فعل القلب[1]) إن كان المرادُ من المعرفة هي الاضطرارية، كما في قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ فهي ليست بفعلٍ بالمعنى اللغوي، لأن أهلَ اللغةِ لا يسمون فعلاً إلا الاختياري، وإن كان المرادُ منها ما تتقررُ بعد التكرر، وتغلبُ على الجوارح، وتكونُ

---

(١) وذهب الرازي: إلى أن العلمَ فعلٌ، ويُستفاد ذلك من كلام البخاري أيضاً، حيثُ جعلَ المعرفةَ فعل القلب، والتصديقُ الاختياري الذي هو أحد قسمي التصديق عند صدر الشريعة، هو أيضاً فعل. وأما التفتازاني فقد علمتَ أنه جعلَ التصديقَ غير الاختياري من أقسام التصور. **قلت**: وحينئذ كان الواجبُ عليه أن يقيدَ المَقْسَم بالاختياري، لئلا يلزمُ عليه تقسيمَ الشيء إلى نفسه، وإلى غيره، فإن التصور ليس قسماً من التصديق، ثم لا يكون ذلك الاختياري إلا فِعلاً. وذهب الصدر الشيرازي في «الأسفار الأربعة»: إلى أن العلومَ كلها فعلٌ، وهو عندي حاذقٌ، وما يهزأُ به بحرُ العلوم، فلعدمِ اكتناهِهِ كلامَه.

ومن علوم الشيرازي أنه قال: إن الصورَ العلمية ليست قائمةً بالنفس، ولكنها حاضرةٌ عندها حضورَ المصنوعِ عند الصانع، والمخلوق عند الخالق، وإن النفسَ تنشيء الصورَ، كما أن الباري تعالى ينشيء المخلوقات، وإن النفسَ الناطقةَ ماديةٌ في حقيقتها، وإنما تتدرجُ إلى التجردِ بالرياضات. هكذا في تقرير الفاضل عبد القدير الكاملفوري من تلامذة الشيخ رحمه الله تعالى.

مكسوبة، فهي فعلُ القلب قطعاً، وعينُ الإيمان، إلا أن الأوضحَ حينئذٍ أن يقول: وإن الإيمان فعل القلب، لأنه أدلُ على مراده، ولكنه يتفنَنُ في أداء المقصود، فتارة، وتارة. وهو المراد بما نُقل عن إمامنا رضي الله تعالى عنه في «الإحياء»: أن الإيمان معرفة، وهكذا رُوي عن أحمد رضي الله تعالى عنه أيضاً، إلّا أنه إذا نُقل عن الإمام الهُمام رحمه الله تعالى جعلوا يُنكرونَ عليه، وإذا جاء عن أحمد رحمه الله تعالى مروا به كِرَاماً.

أصم عن الشيء الذي لا أريده وأسمع خلق الله حين أريد

وقد مر نُبذة من الكلام عند تحقيقِ محل الإيمان، وإن الأولى أن يقول المصنف رحمه الله تعالى: وإن الإيمانَ فعلُ القلب، فراجعه. وقد يتخايل أنه أراد منه الردّ على المعتزلة، فإنهم قائلون: بأن المعرفةَ أولُ الواجبات، ثم الإيمان كما مر. فالمصنفُ يردُّ عليهم بأن المعرفة هي فعلُ القلب، فتكون عينَ الإيمان، فهي الواجبُ الأول، لا أن المعرفةَ أمرٌ وراءَ الإيمان، لتكون أولَ الواجبات هي، ثم يكون الإيمانُ بعده واجباً آخر.

﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ وتقريرُ الاستشهاد على كون المعرفةِ فعلُ القلب، بأن فيها إسنادُ الكسب إلى القلب، فكما أن الكسبَ فعلٌ، كذلك المعرفةُ أيضاً من فعله ومكسوباتِهِ، فمن اعترض عليه بأن الآية في الأيمان لا في الإيمان فهو غافل عن طريقته في الاستدلال.

٢٠ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ سَلام البيكنديُّ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ، عَنْ هِشَام، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَهُمْ، أَمَرَهُمْ مِنَ الأَعْمَالِ بِمَا يُطِيقُونَ، قَالُوا: إِنَّا لَسْنَا كَهَيْئَتِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّر، فَيَغْضَبُ حَتَّى يُعْرَفَ الغَضَبُ فِي وَجْهِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: «إِنَّ أَتْقَاكُمْ وَأَعْلَمَكُمْ بِاللَّهِ أَنَا».

٢٠ ـ (أمرهم بما يطيقون) وهو طريق الحكيم، أي التشديدُ على نفسه، والتيسير على غيره، وهو طريق الأنبياء.

(يا رسول اللَّه) ولم أر صيغة الصلاة في كلامهم عند الخطاب، نعم في الغَيْبَة، وهكذا ينبغي أن يُقتفى آثارهم عند القراءة، فلا يَتَلَفَّظُ بها في مواضع الخطاب، وهو الرسمُ في الكتاب.

﴿قد غفر الله لك﴾. . . إلخ وجوّزَ الأشاعرةُ[1] وقوعَ الصغائرِ من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قبل النبوة وبعدها، سهواً بل عمداً أيضاً، ونفاها الماتريديةُ مطلقاً. والجواب عن الآية

---

(١) قال في عقيدة السفاريني قال الحافظ زين الدين العراقي: النبي ﷺ معصومٌ من تعمدِ الذنب بعد النبوة بالإجماع، وإنما اختلفوا في جواز وقوعِ الصغيرة سهواً، فمنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني، والقاضي عياض، واختاره تقي الدين السبكي، قال: وهو الذي نَدِينُ اللَّهَ به. انتهى مختصراً. وقال العلامة التفتازاني: وفي عصمتهم من سائر الذنوب تفصيل، وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا عن تعمُّدِ الكبائر عند الجمهور، خلافاً للحَشَوية، وأما سهواً فجوز الأكثرون. قال: وأما الصغائر فيجوزُ عمداً عند الجمهور، ويجوزُ سهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الخساسة هذا كله بعد الوحي، قال: وأما قبلَه فلا دليل على امتناعِ صدور الكبيرة. انتهى مختصراً.

عندي: أن الذنبَ غيرُ المعصية، وههنا مراتب، بعضها فوق بعض، ووضع لكلٍ لفظ، فالمعصيةُ عدولٌ عن الحكم، وانحرافٌ عن الطاعة، ومخالفةٌ في الأمر، وترجمته: "نافرمانى" فهذا أشدها. ثم الخطأ، وهو ضِدُّ الصواب، وترجمته في الهندية: "نادرست". ثم الذنب، وهو أخفها، ومعناه: العيب، فالسؤال ساقطٌ من أولِ الأمر، لأن في الآية ذكرُ مغفرة الذنوب، أي ما يعدُّ عيوباً في ذاته الشريفة، وشأنِهِ الرفيعة. وقد سمعت: أن حسناتِ الأبرار سيئاتِ المقربين، فلعل ذنوبه من هذا القبيل. فالبحث ههنا بالصغائر والكبائر في غير موضعه، فإن هذا التقسيم يجري في المعصية، دون الذنوب بالمعنى اللغوي، بل هو موهم بخلافِ المقصود. ثم ههنا إشكالان.

الأول: أن الأنبياءَ عليهم الصَّلاة والسَّلام كلهم مغفورون، فما معنى التخصيصُ في حقه فقط، مع كونهم مغفورين أيضاً. والثاني: أن مغفرةَ ما تأخر مما لا يُفهم معناه، فإنها تقتضي وجودَ الذنوبِ أولاً، ولم توجد بعد. والجوابِ عن الأول: أن الذي هو مختصٌ به هو الإعلان بالمغفرة فقط، أما نفس المغفرة فقد عمتهم كلُّهم، وذلك لأنه قد أبيحت له الشفاعة الكبرى، وقُدِّر له المقام المحمود، فناسب الإعلان بها في الدنيا، ليثبِّتَ فؤادَه يوم الفزع الأكبر، ويسكن جأشه، ولا ترجف بوادره، فلا يتأخر عن الشفاعة الكبرى، التي هي منزلته ومقامه، ولو لم يعلن بها في الدنيا، لتذكَّر ذنوبه أيضاً كما تذكروا، ولما تقدم إليها كما لم يتقدموا، فلما حلت به المغفرة التي لم تغادر شيئاً من ذنوبه، وأعلن بها عن المنائر والمنابر، إلى يوم الحشر، علم أنه هو المأذون فيها. وهو النبي الآسي والرسولُ المُوَاسي: ولهذا المعنى لما عرضت الشفاعة على النبيين قالوا: ائتوا محمداً، فإنه قد غفر له ما تقدم من ذنبه، فذكروا هذا الوصف، فالإعلان والاطلاع لهذا، لا لأن المغفرةَ لم تشملهم.

والجواب عن الثاني: أما أولاً فبالمنع بأن يقال[1]: إنا لا نُسلِّم أن المغفرة تَستدعي وجودَ الذنوب أولاً، بل المغفرة على ما يأتي، بمعنى أنك إن صدر عنك ذنب لن نؤاخذه منك، فهي بمعنى عدم المؤاخذة. وأما ثانياً: فبأن الجميع موجودة في علمه تعالى فصحت المغفرة على الجميع دفعة، لعدم التقدم والتأخر في علمه تعالى. وثالثاً: إن المغفرةَ من أحكام الآخرة، وهناك كلها ماضيةٍ، وإن كان في الدنيا بعضها ماضية وبعضها آتية. وحكمة الاطلاع مرّت.

ثم إنه قال الشيخ ولي الله قُدِّس سِرُّه العزيز: إن الوعد بالمغفرة مقتضاه العمل، والاحتياط لا عدم العمل وترك الاحتياط. ولذا قال النبي ﷺ حين سئل عن عبادته مع مغفرة ذنوبه: «أفلا أكونُ عبداً شكوراً»، فعُلم أن مقتضى المغفرة هو الازدياد في العمل شكراً، وهذا يفيدك فيما قيل في البدريين: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم.

(فغضب) ومَوْجِدَةُ النبي ﷺ إنما كان لأن سؤالهم كان مخالفاً للفطرةِ السليمة، فكان واجباً عليهم، أن يفهموه من فطرتهم، وهكذا ثبت منه في مواضعَ عديدة، فإذا أخطأ أحدهم في

(١) قلت وهذا الجواب على ما أتذكر ارتضى به الحافظ فضل الله التُورِبِشْتي في «شرح المصابيح».

موضع، لم يكن موضع الخطأ غضب عليه، وإن كان موضعُ الاجتهاد، أغمض عنه، وستأتي عليك نظائره.

(أنا أعلمكم) فمن كان علمه زائداً كانت عبادتُهُ أيضاً مَرضِيَّة، لأن العبادةَ اسمٌ للطاعة حسب رضى المطاع، فمن كان أزيد علماً برضى المطاع، كان أفضلُ عبادةً، فإن التقرب يتوقف على معرفة رضاء المطاع، والزمان، والمكان، لا على تَحمُّل المشقة؛ فإن الشيءَ الواحدَ قد يكون أرضى لأحد، ولا يكون لآخر، وكذا يكون أرضى له بزمان، دون زمان. فمعرفة هذه الأشياء هي الأهم، فإن الصلاة مشهودةٌ محضورةٌ، وهي عند الطلوع والغروب. مردودةٌ محظورة، فاعلمه فإن الطبائعَ السافلة يتحرون الفضل في تحمّلِ المشاق، ولذا قيل: إن بعض الأولياء وإن كانوا أزيدَ طاعة كماً، لكنهم أنقصَ كيفاً عن الأنبياء بمراتب لا تحصى.

كما عند الترمذي في كتاب الدعوات[1]: أن بعضهم كان يسبح الله في كل يوم مائة ألف مرة. وكان أبو يوسف رحمه الله يُصلي مائتي ركعة كل يوم في زمن قضائه، ولا حاجة لنا إلى ذكر ما عند الأولياء من إحياء الليالي وقيامها، وترك الاستراحة، والتبتل إلى الله عز وجل، والاعتزال عن الناس، فإنها أغنى عن البيان.

(وأتقاكم) أي تحرزاً عن الشبهات والمناهي، وتصدياً إلى تقرب الله تعالى.

١٤ ـ باب مَنْ كَرِهَ أَنْ يَعُودَ فِي الكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلقَى فِي النَّارِ مِنَ الإِيمَانِ

٢١ ـ حدّثنا سُلَيمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الإِيمَانِ: مَنْ كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَمَنْ أَحَبَّ عَبْداً لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَمَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الكُفْرِ، بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ كَما يَكْرَهُ أَنْ يُلقَى فِي النَّارِ».

والأَوْلى أن يجعل الجملة بألفاظِهَا مبتدأ، ومن الإيمان خبره. وأراد به البخاري رحمه الله تعالى الردَّ على من ظن أن الاجتنابَ عن الكفر لا يكون إلا بعد تمامية حقيقة الإيمان، كباب المفسدات في الفقه، فإنه يكون بعد باب صفة الصلاة، فهكذا الاجتنابُ لا ينبغي أن يكون بعده، فنبَّه على أنه مع كونه بعد الإيمان من الإيمان.

١٥ ـ بابُ تَفَاضُلِ أَهْلِ الإِيمَانِ فِي الأَعْمَالِ

٢٢ ـ حدّثنا إِسْمَاعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيى المَازِنِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «يَدْخُلُ أَهْلُ الجَنَّةِ الجَنَّةَ،

---

(١) رواه في باب ما جاء في الدعاء إذا انتبه من الليل قال: كان عمير بن هانىء يُصلي كل يوم ألف سجدة، ويسبحُ مائة ألف تسبيحة اهـ.

وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ، ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَخْرِجُوا مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ، فَيُخْرَجُونَ مِنْهَا قَدِ اسْوَدُّوا، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَرِ الحَيَا، أَوِ الحَيَاةِ - شَكَّ مَالِكٌ - فَيَنْبُتُونَ كما تَنْبُتُ الحِبَّةُ فِي جَانِبِ السَّيلِ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهَا تَخْرُجُ صَفرَاءَ مُلتَوِيَةً؟».

قَالَ وُهَيبٌ: حَدَّثَنَا عَمْرٌو: الحَيَاةِ، وَقَالَ: خَرْدَلٍ مِنْ خَيرٍ. [الحديث ٢٢ - أطرافه في: ٤٥٨١، ٤٩١٩، ٦٥٦٠، ٦٥٧٤، ٧٤٣٨، ٧٤٣٩].

واعلم أن هذه الترجمة لها ارتباط بما تأتي ترجمة أخرى بعدها، وهي: باب زيادة الإيمان ونقصانه... إلخ. وأخرج المصنفُ رحمه الله تعالى تحتها حديثَ أنس رضي الله عنه بمعنى حديث الباب، ثم عبّر بالتفاضل ههنا، والزيادة هناك.

وقوله: (تفاضل أهل الإيمان في الأعمال) ههنا على حد قولهم: تفاضل أهل العلم في المعاني والفقه، فلا يردُ أن العملَ إذا كان عينَ الإيمان عنده وداخلاً فيه، كان مآلُ الترجمة إلى تفاضل الإيمان في الإيمان، والمفاضلة بين الشيءِ ونفسه محال، فما معنى التفاضل في العمل؟ فإن الفصاحةَ أيضاً داخلةٌ في العلم، ومع ذلك صح قولهم: تفاضل أهل العلم في الفصاحة، فكذلك صح إطلاق التفاضل ههنا أيضاً، وإن كان العملُ داخلاً في الإيمان، ثم إن لفظ التفاضل يستعمل فيما بين الأنبياء، وسور القرآن، ولا يقال فيها: إن هذه زائدة وتلك ناقصة، وكذلك في الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام أيضاً، ولذا قال تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] ولم يقل: زِدْنا لإبهامه التنقيصَ في الجانب الآخر، والأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام ليس فيهم دُون ونقص، بل لم أر لفظَ النقصان في الإيمان أيضاً، إلا في آثار عند السفاريني.

والحاصل: أن التفاضل في الأشخاص، والزيادة والنقصان في المعاني، فالمصنف رحمه الله تعالى نَظَرَ في هذه الترجمة إلى حال العاملين، فوضع التفاضلَ بينهم. وفيما يأتي نظر إلى نفس الإيمان، فوضع لفظَ الزيادة والنقصان؛ لأنهما يُستعملان في المعاني، ثم أقول في تمايز الترجمتين: إنه تعرض في هذه الترجمة إلى تفاضل الأعمال، وإن كانوا في الإيمان سواء، وفي الترجمة التالية إلى زيادة نفس الإيمان، سواء كانوا متفاضلين في الأعمال أم لا. أو بعبارة أخرى: إن الكلام في هذه الترجمة في الموصوفين، أي المؤمنين بحسب الأعمال، وفي الترجمة الأخرى في نفس صفتهم، وهي الإيمان دون الموصوفين، وإن كان ينجر أحدهما إلى الآخر.

وهذا الكلام على مختارِ الشارحين، أما عندي فتلك الترجمة من أشكل التراجم من وجوه.

الأول: أن المصنف رحمه الله تعالى فرق في الترجمة على الحديثين، فوضعَ ترجمةَ التفاضل على حديث أبي سعيد رضي الله عنه، وزيادة الإيمان على حديث أنس رضي الله عنه، مع اتحادِ مادة الحديثين، وإن كانا متعددين على اصطلاح المحدثين، فإن وحدة الحديث وتعدده يدورُ عندهم على وحدَةِ الصحابي وتعددِهِ، لا على اتحاد مضمون الحديث واختلافه،

وبهذا المعنى قالوا: إن في مسند أحمد رضي الله عنه ثلاثين ألف حديث.

والثاني: أنه لا ذكر للعملِ في حديث أبي سعيد رضي الله عنه بل فيه ذكر الإيمان فقط، كما يدل عليه قوله: «أخرِجُوا من كَانَ في قلبه حبةُ خردلٍ من إيمان» ففيه ذكر مراتبِ الإيمان فقط، بخلاف حديث أنس رضي الله عنه، فإن فيه ذكرُ الخيرِ، وهو العمل، ولفظه: «يخرجُ من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزنُ شعيرةٍ من خيرٍ» فينبغي أن ينعكس حالُ التراجم، ويترجم على حديث أبي سعيد بزيادة الإيمان ونقصانه، لعدم ذكر الأعمال فيه، وعلى حديث أنس رضي الله تعالى عنه بالتفاضل في العمل، لمجيء ذكر العمل فيه، مع أن المصنف رحمه الله تعالى عكس في التراجم.

والثالث: أن اللفظين إذا وردا في الحديثين، فلم أخرج في الأصل لفظ الإيمان في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه والخيرَ في حديث أنس رضي الله تعالى عنه ولم لم يخرج في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه لفظَ الخير في الأصل، والإيمان في المتابعة. وحاصله: أنه أخرج لفظ الإيمان والخيرِ في الحديثين، وجعل أحدهما أصلاً، والآخر متابعاً، فلم لم يعكس الأمر؟ ولم يجعل التابع أصلاً؟ والأصلُ تابعاً؟

والرابع: أن مسألة الزيادة والنقصان قد كانت مضت مرة، فلم أعادَها مرة أخرى، والشارحان لم يتكلما فيه إلا كلاماً سطحياً، مع أن المقام يحتاجُ إلى إيضاح وبيان وإتمام والحافظ ابن تيمية رحمه الله وإن تكلم في كتابه على مسألة الإيمان مفصلاً، لكنه لم يلتفت فيه إلى حل تراجم البخاري، ولم يكن ذلك موضوعه، ولو فعل لأحسن.

فأقول: أما الجواب عن الرابع فإنه سهل، وهو أن الترجمةَ السابقة لم تكن في مسألة الزيادة والنقصان قصداً، بل كانت استطراداً، ولذا لم يُخرِّج لها حديثاً هناك، وههنا قصدي، فلذا أستدل عليها على نهج كتابه.

وأما الجواب عن الثالث: فهو أنه من علوم المصنف رحمه الله تعالى ولا ندري ما وجهه.

وأما الجواب عن الأول، والثاني، فلا يتضح إلا بعد المراجعة إلى حديثهما عند مسلم، وسأذكره، ولكن أذكر أولاً جوابَ الحافظ، قال الحافظ رحمه الله تعالى في الجواب عن الأول، والثاني، ما حاصله: إن الحديثين لما كانا صالحين لزيادة الإيمان ونقصانه، والتفاضل في الأعمال، ترجم بكل من الاحتمالين، وخصَّ حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه بالتفاضل في الأعمال؛ لأنه ليس في سياقِهِ ذكرُ التفاوت بين مراتبِ الإيمان، فلم تناسب به ترجمةُ الزيادة والنقصان، بخلاف حديث أنس رضي الله تعالى عنه ففيه التفاوت في الإيمان القائم بالقلب، من وزن الشعيرة، والبُرَّة، والذرة.

وأجاب عن الرابع: أن الزيادة والنقصان فيما مر كان في الإيمان، وأراد ههنا أن يتكلم في زيادة نفس التصديق ونقصانه. قلت: ما ذكره الحافظ رحمه الله تعالى لا يغني شيئاً؛ لأن المصنف رحمه الله تعالى لم يتكلم في زيادة الإيمان باعتبارِ نفسِ التصديق بحرف، وإنما اختار تركُّب الإيمان والزيادة فيه، سواء كانت من تلقاء الأجزاء، أو الأسباب، ولذا لم يقابل بين

التصديق، والأعمال، ليقال: إنه أراد في حديث أنس رضي الله تعالى عنه إثبات الزيادة والنقصان في نفس التصديق، وإنما الزيادةُ والنقصان عنده باعتبار المجموع؛ فإذن توجيه الحافظ رحمه الله تعالى من باب توجيه القائلِ بما لا يرضى به قائله.

وكذا جوابه عن الأول، والثاني، غير نافذ؛ لأن تفاوتَ الموزونات وذكرُ المراتب ورد في حديث أبي سعيد رحمه الله تعالى أيضاً كما هو عند مسلم، ولئن سلَّمنا أن تفاوت المراتبِ ليس في طريق المصنف رحمه الله تعالى خاصة، فلا يصح الجواب أيضاً؛ لأنه لا ذكر للأعمال في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه عنده، كما أنه لا ذكر فيه لمراتب الإيمان، فحديثه لا يصلح لترجمة التفاضل، كما أنه لا يصلح لترجمة الزيادة والنقصان، فكيف ترجم بالتفاضل في الأعمال؛ فكلام الحافظ رحمه الله تعالى يصلح جواباً عن عدم ترجمته بالزيادة والنقصان، لا عن ترجمته بالتفاضل في الأعمال.

وحينئذٍ أقول: إن البخاري رحمه الله تعالى إنما خصص حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه بالتفاضل في الأعمال لأمرين.

الأول: أنه رحمه الله تعالى نظر إلى روايتهما المفصلتين: فحديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه أخرجه مسلم في «صحيحه» مفصلاً، وفيه ذكر الأعمال أيضاً. ولفظه: «يقولونَ ربنا كانوا يَصُومون مَعَنَا ويُصلُّونَ ويحُجُّون، فيقال لهم: أخْرِجُوا من عَرَفْتُم» ثم ذكر بعده مراتبَ الخير على الترتيب وفي آخره: «فيقبض الله قبضة من النار فيُخرجُ منها قوماً لم يَعْمَلوا خيراً قطُّ» وليس فيه ذكرُ الإيمان، وكلمةُ التوحيد، وإن كان معتبراً قطعاً لكونه مفروغاً عنه؛ فإن الأعمال لا عبرة لها بدون الإيمان. وأما حديث أنس رضي الله تعالى عنه فلم نجد فيه ذكر الأعمال في أحد من طرقه؛ بل فيه بعد ذكر الشفاعة «فمن كان في قلبه مثقال حبة من برة أو شعيرة من إيمان فأخرجه»، وليس في آخره ذكرُ العمل، ولعل نظر المصنف إلى هذين المفصلين، وحينئذٍ لا شك أن الطريقَ الأول لاشتماله على ذكر الأعمال يصلح لترجمة التفاضل في الأعمال، وكذا الثاني أيضاً يصلُح لما ترجم به.

والثاني: أنه أخرجَ لفظَ الإيمان في حديث أبي سعيد رضي الله عنه، وعيَّنَ مُرَاده بذكر المتابعة، «بالخير» وهو العمل، فكأنه نبَّه على أن المراد من مراتبِ الإيمان في حديث أبي سعيد رضي الله عنه، إنما هو مراتبُ الأعمال، فجعل لفظ الإيمان مفسَّراً، والخير مفسِّراً «بالكسر» وإطلاقُ الإيمانِ على الخير جائزٌ عنده، بل هو أوضحُ في مراده، وعَكَسَ في حديث أنس رضي الله تعالى عنه، فأخرج لفظَ الخير في الأصل، وعيَّنَ مراده بإخراج لفظ الإيمان في المتابعة، فلما اختلف محطُّ الفائدة في سلسلة أسبابِ النجاة في الحديثين، بكون الأعمالِ في الأول، ومراتبُ الإيمان في الثاني، ووضع عليهما التراجم كما ترى، ونبَّه عليه بإخراج المتابعات، شرحاً لما في المتن.

بقي أنه لم جعل الإيمانَ أصلاً والخير متابعاً في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه،

على عَكْسِ حديث أنس رضي الله تعالى عنه؟ فقد مر مني أنه من علوم المصنف رحمه الله تعالى.

والحاصل: أن حديث أبي سعيد لما اشتمل على ذكر الإيمان في الأصلِ، ولا بد أن يكونَ هناك أحدٌ أهلاً للإيمان أيضاً، فأخذ منه لفظَ أهلِ الإيمان، وأخذ من متابعة الخيرِ لفظ الأعمال، وركّبَ من مجموعِ الأصل والمتابعة ترجمة، فقال: تفاضل أهلِ الإيمان في الأعمال، وفي حديث أنس رضي الله تعالى عنه جعل الخيرُ إيماناً للمتابعة، ثم أخذَ من المجموعِ ترجمة زيادة الإيمان ونقصانه، وقد مرّ مني أنه لم يكن جرى ذكرُ تلك المسألة، على طريق المترجم له، بل كان ذكرُها استطراداً، فأراد أن يذكرها على طريق المترجم له أيضاً، كما قاله الحافظ رحمه الله تعالى: هذا كلام على ترجمة المصنف رحمه الله تعالى.

أما الكلام في الحديث ففيه أيضاً غموضٌ ودقة: الأول أن المراد من الخير ما هو؟ والثاني: أن الذين يخرجون في الآخر من هم؟ فاعلم أنه اتفق الشارحون على أن الخير في الحديثين زائدٌ على نفس الإيمان، لقوله تعالى: ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًاۗ﴾ [الأنعام: ١٥٨] فهذا دليل واضح على أن المرادَ من الخير هو العملُ الزائدُ على الإيمان، وكذا قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ وأرادوا بالخير فيهما ما يعم الجوارح والقلب.

قلتُ: أما الخير في حديث أبي سعيد، فالمراد به أعمال القلب فقط، كحسنِ النية، وغيره، لأن فيه ذكر الخير بعد أعمال الجوارح؛ لأن الشفعاءَ لما يخرِجُونَ مَنْ كان عندهم أعمال الجوارح. يقولون: ربنا ما بقي فيها أحدٌ مما أمرتنا به، وهم أصحاب أعمال الجوارح. فيقول: ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقالٌ دينار من خير فأخرِجوه إلى آخر المراتب، فلا بد أن يراد من الخير غير أعمال الجوارح، فإنهم أُخرجوا في المرة الأولى، وإنما أذن في هذه المرة فيمن كان عندهم خير على مراتبه، فلا يكون إلا من الأعمال القلبية.

وأما في حديث أنس رضي الله تعالى عنه، فالمرادُ فيه من الخير هو نورُ الإيمان، وانفساحه وانبساطه، دون العملِ القلبي، بل ما هو من آثار الإيمان؛ لأنه لا ذكر في حديث أنس رضي الله تعالى عنه للأعمال أصلاً، بل فيه ذكر مراتبُ الخير من أول الأمر، مع ذكر لا إله إلا الله، فيكون قرينة على أن المرادَ منه ما هو من لواحق لا إله إلا الله، كالنماء مثلاً، ولأن في حديث أنس رضي الله تعالى عنه في بعض ألفاظه: «مثقال حبة برة أو شعيرة من إيمان»، فهذا دليل على أن تلك المراتب يجب أن تكون من الإيمان، فلذا جعلتُ الخيرَ فيه من لواحقه، وثمراته، بخلاف حديث الباب، فإنه لا ذكر فيه للإيمان في اللفظ، وإن كان معتبراً قطعاً، فلا علينا أن لا نريد فيه من الخير آثار الإيمان، مع أنه لا إيماء فيه في اللفظ إلى مراتب نفس الإيمان أيضاً.

وحينئذٍ فالتفاوتُ في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه راجع إلى أعمال القلب، والتفاوت في حديث أنس رضي الله تعالى عنه إلى ما هو من آثار كلمة الإخلاص، وعلى هذا

التقرير فالأصل في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه لفظ: الخير وإنما أخرج المصنف رحمه الله لفظَ الإيمان في الأصل، والخيرَ في المتابعة، تنبيهاً على أن المراد من الإيمان ههنا هو الخير، الذي هو من الأعمال، وعكسَ في حديث أنس رضي الله تعالى عنه للتنبيه على أن المرادَ من الخيرِ هو الإيمانُ. فإن قلت: إنك جعلت الخيرَ في حديث أنس رضي الله تعالى عنه من آثار الإيمان، وآثارُ الشيءِ غيره، فلا يثبت الزيادة والنقصان في الإيمان، وهو خلافُ ما رَامَه المصنف رحمه الله تعالى.

قلت: وقد مرّ مراراً أن آثارَ الإيمان عند المصنف رحمه الله تعالى أيضاً من الإيمان، فلا بأس في تفسيره الخير بالإيمان، والتفاوتُ فيها يكون عين التفاوت في الإيمان. ثم اعلم أن حديثَ أنس رضي الله تعالى عنه عند مسلم مفصل ومجمل، وليس في المفصل ذكرُ كلمة الإخلاص، إلا في المرتبة الرابعة، وهم الذين يقول النبي ﷺ فيهم: «ائذن لي فيمن قال لا إله إلا الله، قال: ليس ذلك لك»، والمراتبُ الثلاثةِ قبلها لا ذكرَ فيها للكلمة، وهي مرادةٌ قطعاً، فإنها مذكورة في الثلاث منها في الطريقِ المجمل، ولفظه: «يخرجُ من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان في قلبه من الخير ما يَزِنُ شعيرة» إلى آخر المراتب وإنما حَذَفَها من المفصَّل؛ لأن المقصودَ ذكرُ ما به الفرق دون ما هو مشتركٌ في الكل، فحذفَ المشتركَ، وذكرَ المختص.

وعلى هذا فالفرقُ بين حديثي أبي سعيد رضي الله تعالى عنه وأنس رضي الله تعالى عنه، أما أولاً: فبذكر الأعمال في حديث أبي سعيد رضي الله عنه، دون أنس رضي الله تعالى عنه. وأما ثانياً: فبأن الخير في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه من أعمال القلب، وفي حديث أنس رضي الله تعالى عنه من متعلَّقات لا إله إلا الله وآثاره، فالخير في حديث أنس رضي الله تعالى عنه من متعلَّقات الكلمة، لا من الأعمال القلبية، وفيه إيماءٌ إليه أيضاً دون حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه، لعدم ذكر الكلمة في حديثه في أحد من طرقِه، ولعلك علمت مما قلنا إن الخيرَ عندي زائد على الإيمان في كلا الحديثين، إلا أنه من أعمال القلبِ في حديث الباب، ومن متعلَّقات الإيمان في حديث أنس رضي الله عنه؛ بخلاف ما اختاره الشارحون، فإنهم جروا فيهما على طريق واحد.

ثم إن المراتب في الحديثين مشتبكة، والأخيرة مشتركة، فالذين أخرِجُوا في المرة الأخيرة، في حديث الباب، هم الذين أُخْرِجُوا في حديث أنس رضي الله عنه، وهم الذين ليس عندهم عملٌ من عمل الجوارح، ولا عندهم شيءٌ من أعمال القلب، ولا من ثمراتِ الإيمان شيء، وإنما يُخْرِجُهُم أرحمُ الراحمينَ بلا عملٍ عملوه، ولا خيرٍ قدَّموه.

بقي الكلامُ على الأمر الثاني: أي الذين يخرجُون بلا عمل، من هم؟ فالشيخ الأكبر رضي الله عنه لما رأى أنَّ هؤلاء عندهم التوحيد فقط، وليست عندهم الشهادةُ بالرسالة: ذهب إلى أنهم أهل الفترة، وإذ لم يدركوا زمن الرسالة؛ فنجاتُهم تدورُ على التوحيدِ فقط.

أقول: ليس الأمرُ كما قاله الشيخ الأكبر رحمه الله، بل هم الذين عندهم التوحيد

والرسالة، وإنما اكتفى بذكر التوحيد، لأن تلك الكلمة صارت شعاراً للإسلام وعُنواناً له، فتضمنت الشهادة بالرسالة واستغنت عن ذكرها صراحة. ثم عندي حديثٌ قويٌ في امتحان أهل الفترة في المحشر، بأنهم يُؤمرونَ أن يلقوا أنفسهم في النار، فمن ائتمر منهم نجا، ومن أبى هلك، وكذا من زعم أنهم الذين عندهم القول بها فقط، أي مع ذهولٍ عن التصديق في الباطن، فقد أخطأ، لأنه لا عبرة به عند الشرع، فالمرادُ من هؤلاء الذين عندهم الإيمان والتصديق بالشهادتين؛ إلا أنه ليس عندهم من العمل والخير شيء، فيخرجون بمجرد بركة كلمة التوحيد ولا عمل، ولا خير، ولا شيء، ونحن نجيبُ المصنف رحمه الله تعالى عن استدلاله: أن الخير زائدٌ على الإيمان، فلم يُثبتِ الزيادةَ والنقصانَ في نفس الإيمان، بل في الخير، وقد مرّ أنه عبارة عن نور الإيمان، وهذا أمر زائدٌ على الإيمان، وإن كان المصنف رحمه الله تعالى يَعُدُّه من الإيمان، إلا أنه ليس مما نحن بصدده، وهو الإيمان الذي تدور عليه النَّجاة، ولما أُخرج من النار من لم يكن عنده عمل ولا خير أيضاً تبين أنّ مدار النجاة هو تلك الكلمة، وهي: الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

ثم إن النُّكْتَةَ في ذكرِ توحيدهم، وحذفِ شهادتهم بالرسالة، وانفرادُ أرحمُ الراحمينَ بإخراجهم، أن هؤلاء ليسوا بمختصين بتلك الأمة؛ بل هم من جميع الأمم، فراعى فيهم جهةَ العبُوديَّة فقط، دون الأمنية، فإنها باعتبار الرسل، فحينئذٍ ناسب ذكر التوحيد، فإنه يشترك في الكل، بخلاف الرسالة، فإنها تتبدلُ بحسبِ الأعصار والأزمنة، فلذا ذكرَ الكلمةَ المتقرِّرة، وهي كلمة التوحيد، وحذفَ المتبدِّلة، وهي الشهادة بالرسالة[1]. ثم هذا كله إذا كان حديثُ أبي سعيد رضي الله عنه، وأنس رضي الله عنه، متعدداً وأما إذا كان واحداً، فينبغي أن يستحصلَ مرادُهما بعد جمعِ الطرقِ، ورعاية الألفاظ، وحينئذٍ وجهُ التغايرُ في التراجم عدمُ تعيين اللفظ عنده.

(١) قلت: وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥] فاكتفى بذكر التوحيد مع أنهم قالوا بالرسالة أيضاً؛ لأن الكلمة التي تتضمنُ الشهادة بالرسالة لم تكن مشتركة فيهم اشتراك التوحيد، فلما أراد الله سبحانه أن ينبِّه على الكلمةِ المشتركةِ، اقتصر على ذكر التوحيدِ لأنه حقه، والشهادة بالرسالة حقُّ الرسول، ثم إنه لما ظهرت شفاعةُ الملائكة، والنبيين، والصالحين، وأخرجَ من شفاعتهم مَنْ لا يعلمُ عددَهم إلآ الله، وصل الأمرُ إلى أن تظهرَ رحمتهُ تعالى بحيثُ تفوقُ شفاعاتهم، كيف لا وهو أرحمُ الراحمينَ رحمة، وأبرُّهم براً، وأكرمُهم كرامة، وأجودُهم جُوداً، فخصَّ لنفسه بمن لم يكن عندهمُ من العمل والخير شيء، ولم يأذن فيهم أحداً، لأن حقَّ الشفاعة بين يدي الملك الجبار يكونُ فيمن عندهم شيء، أما من كان مجرماً وكان أمرُه فُرُطاً، فإنه يُحشر يومَ القيامة أعمى، ولذا قال عيسى ابن مريم عليه السلام مع كونه أحْنَى على أمته ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المائدة: ١١٨] ولم يواجهه بالمغفرة بتاً، وإنما هو الله تعالى يُخرجُ هو بنفسه من حُجزت عنهم شفاعة الشافعين، ليقال: إنهم عُتقاء الله، عَتِقُوا بمجرد بركة اسمه العزيز، ولذا اكتُفي بذكر كلمة التوحيد ليظهرَ وجهُ انفرادِ ذاته الوحيدة، إنه حميد مجيد، هكذا سمعتُ من شيخي رحمه الله تعالى مع بعض تغيير.

وقد تحقق عندي أنه إذا لم يُبْد عنده ترجيح بين ألفاظ الحديث، يترجم على كلِ واحدٍ منها ترجمةً مناسبةً له، كما فعل في قوله ﷺ: «إذا أمَّن الإمام فأمِّنُوا» وفي لفظ: «إذا أمّن القارىء» فالحديث واحد، فأخرج الأولَ في الصلاة: لأن لفظ «الإمام» يناسبُها، ووضع ترجمة مناسبة. وأخرج الثاني في الدعوات، فإن القراءةَ لا تنحصر في الصلاة، بل تكون خارجَها أيضاً. والذي عندي أن تُدَارَ المسألة على القدر المشترك، ولا ينبغي أخذها عن خصوصِ لفظ، فإنه لا يتعينُ أنه لفظُ صاحب الشريعة أو لفظ الراوي، والله أعلم.

حكمةٌ بالغة

واعلم أن كلمةَ الإخلاص، لاستئصال الإشراك في العبادة، دون الإشراك في الذات، وعليه تُبنى دعوةُ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، لأن منكري الربوبية أو المشركين في الذات كانوا أقلَ قليل، فلم يريدُوا بتلك الكلمة إلا الردَّ على الذين كانوا يشركون في العبادة، كما حَكى اللّهُ تعالى عنهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] يعني أن الله سبحانه واحدٌ، وهؤلاء مقرَّبون إليه، والعياذ بالله. وقال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [العنكبوت: ٦٥] وقال تعالى: ﴿إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصافات: ٣٥] ولم يقل: يجحدون، فعلم أنهم لم يكونوا منكرين لتلك الكلمة رأساً، لأن الاستكبار بعد العلم، وقد مر أن أول من بعث لدحض الكفر هو نوح عليه الصَّلاة والسَّلام، وقبله لم يكن إلا الإيمان فقط، ثم جاء إبراهيمُ عليه الصَّلاة والسَّلام وقابل مع قوم نمروذ، وكانوا يشركون في العبادة، فردّ عليهم بأبلغَ وجه وأتمّ تفصيل. وعلى هذا فالملةُ الإبراهيمية هي استئصال الإشراك في العبادة.

بقي موسى وعيسى عليهما الصَّلاة والسَّلام فلم يكونوا بعُثوا في مُقابلةِ الكفر، بل إلى بني إسرائيل، وكانوا مسلمين باعتبار قومهم، لأنهم كانوا من أولادِ يعقوب عليه الصَّلاة والسَّلام، ثم جاء بعدهم كلهم نبينا محمد ﷺ، وقد انمحت آثار الأنبياء، واندرست تلك الكلمة، وانقطعت عن أصلها وفرعها، حتى لم يكن يعرفُها أحدٌ. فأحياها، وأسسها، وأقامها على سُوقِها، ليغيظ بها الكفار، فمن عَرَف تلك الكلمة، أو قالها، فقد قالها مقلداً إياه ﷺ؛ لأنه هو الذي أحياها وعلَّمَها الناس، ولذا يقال له: إنه على الملةِ الإبراهيمية، وحينئذٍ القول بتلك الكلمة فقط تضمن الشهادة بالرسالة أيضاً، وعليه فليحمل حديث مسلم: «من قال: لا إله إلا الله دَخَلَ الجنة» ليس معناه ولو بدون الشهادة بالرسالة، بل معناه أن من قال تلك الكلمة مقلِّداً ومقتدياً به ﷺ دَخَلَ الجنة، فإنه قد أقر بالرسالة وشهد بها أيضاً، حتى أنهم صرحوا أن أحداً لو قالها بدون تقليده ﷺ كسنوح السوانح، لا يكون من الإيمان في شيء، فظهر منه وجه آخر لحذف الشهادة بالرسالة في الحديث.

ثم اعلم أن صيغة الشهادة غلبت عليها جهة الإيمان، وليست من عامة الأذكار، بخلاف لا إله إلا الله، فإن فيها جهة كونها ذكراً من الأذكار أيضاً، بخلاف الشهادة بالتوحيد والرسالة، فإنها ليست ذكراً، بل هي إيمان، ولذا إذا تذكر الشهادة بالتوحيد، تضم معها الشهادة بالرسالة

أيضاً، فإن الإيمان لا يتم بدونها، وتلك الكلمة بدون لفظ الشهادة قلما يذكر معها الجزء الثاني، لأنه تنتقل ههنا إلى الأذكار ويُراد بها أصحاب هذا الذِّكر، فمعنى قوله ﷺ: «ائذن لي فيمن قال: لا إله إلا الله» أي في أصحاب هذا الذكر، وهم الذين أدوا الشهادتين. ولا تَظُنّنَّ أن المراد من أصحاب هذا الذكر هم الذين ذُكروا بتلك الكلمة مراراً، فإنهم أصحاب الأعمال، بل أريدَ به أنه صار عنواناً للمسلمين لأجل هذا؛ فَذَكَرَ العُنوانَ المشهورَ وأرادَ المعنونَ المخصوص، وإنما عنونَهم بذلك ليُعلم وجهُ خروجهم من جهنم بدون عمل وخير.

وهذا وجه ثالث لحذفِ ذكرِ الشهادة بالرسالة، فدونك رابعاً أيضاً، وهو أن لا إله إلا الله لا تزالُ تَبقى المعاملةُ بها إلى الأبد، لأن الأذكارَ تبقى في الجنة أيضاً، وقد مرّ مني أنّ فيها جهة الذكر أيضاً بخلاف: محمد رسول الله، فإن فيه جهة الإيمان فقط، وليست فيه جهة الذكر، وإنما الذكرُ في حقه ﷺ هو الصلاة عليه، لا تلك الكلمة، فالمعاملة مع تلك الكلمة، وهي القول بها تنتهي بانتهاء تلك الحياة وليست معها معاملةٌ بعد انقطاع تلك النشأة، بخلاف كلمةِ التوحيد، فإن معها معاملة في المستقبل أيضاً، ولذا وردت في الحديث تلك الكلمة فقط، دون محمد رسول الله، فإن القول بها مضى في الدنيا، وأما في الجنة فليس هناك إلا الأذكار، وهو ليس منها.

٢٣ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلٍ: أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الخُدْرِيَّ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «بَينَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيتُ النَّاسَ يُعْرَضُونَ عَلَيَّ وَعَلَيهِمْ قُمُصٌ، مِنْهَا مَا يَبْلُغُ الثُّدِيَّ، وَمِنْهَا مَا دُونَ ذٰلِكَ، وَعُرِضَ عَلَيَّ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ وَعَلَيهِ قَمِيصٌ يَجُرُّهُ» قَالُوا: فَمَا أَوَّلْتَ ذٰلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «الدِّينَ». [الحديث ٢٣ ـ اطرافه في: ٣٦٩١، ٧٠٠٨، ٧٠٠٩].

٢٣ ـ (يجر قميصه) هذا من عالم الرؤيا فلا تجري فيه مسألة الإسْبَال.

(تأولت) والتأويل عند السلف طلب المآل، وبيان المراد كما في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَىَٰ﴾ أي مرادها ومصداقها، لا ما اصطَلَحَ عليه المتأخرونُ من صرف الكلام عن الظاهر.

(الدين) فإن القميص كما يكون وقايةً للآبس من الحر والقر والوقاحة، كذلك الدينُ يكونُ حافظاً لعرضِهِ في الدنيا والآخرة.

١٦ ـ بابٌ الحَيَاءُ مِنَ الإِيمَانِ

٢٤ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الأَنْصَارِ وَهُوَ يَعِظُ أَخَاهُ فِي الحَيَاءِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «دَعْهُ، فَإِنَّ الحَيَاءَ مِنَ الإِيمَانِ». [الحديث ٢٤ ـ طرفه في: ٦١١٨].

وقد مر مني أن الحياءَ كالأمانة مقدمةٌ للإيمان عندي، والأمانةُ وصفٌ يعتمدُ بها الناس على حاملها في أنفسهم، وأموالهم، وليست بمعنى الوديعة التي في الفقه، ولذا أنكرت الأرض

والسموات عن حملها، حين عرضت عليهن، لأنهنّ لم يكُنَّ بهذه المثابة، ولم تكن حاملة لتلك الأوصاف، وإنما سبق بها الإنسان مع ضَعفه؛ لأنه كان حاملاً لهذه الأوصاف، وبعبارة أخرى: إعطاء كل ذي حق حقه، ووضعُ كل شيء مكانه أمانةٌ، وضِدّها غش، وهو: حطُّ الشيء عن مرتبته، ولذا قال النبي ﷺ ما معناه لأنس «يا بُنَيَّ إن قَدَرْتَ أن تُصبحَ وتُمسيَ وليس في قلبك غشٌ لأحد فافعل... إلخ» ثم المصنف رحمه الله يجعل «مِنْ» تبعيضية، ونحن نجعلها ابتدائية كما قررنا.

١٧ ـ باب: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا الزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥]

٢٥ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُسْنَدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو رَوْحٍ الْحَرَمِيُّ بْنُ عُمَارَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ وَاقِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذٰلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ».

غرض المصنف رحمه الله: أن تلك الأعمال من الإيمان، فكما أنه لا نجاةَ في الآخرة بدون الأعمال كذلك لا يُكفُّ القتال عنهم في الدنيا إلا بها. قال الإمام الشافعي ومالك رضي الله عنهما: إن تارك الصلاة يقتل حداً لا كفراً.

[الفرق بين الحد والتعزير، والكلام في تارك الصلاة]

والفرق بين الحد والتعزير، أن الحد لا يمكنُ ردُّه للقاضي أيضاً، فإنه من حقوق الله تعالى، بخلاف التعزير فإنه مفوض إلى رأيه. وقال أحمد رضي الله عنه: إنه يقتل كفراً، وقال إمامنا الأعظم رضي الله عنه: إنه ليس بكافر، ولا يقتل، ولكنه يُحبس ثلاثاً، فإن عاد إلى الصلاة فبها وإلا يضرب ضرباً يتفجر منه الدم، نعم، لو قتله الإمام تعزيراً وسع له كما وسع له قتل المبتدع.

قلت: وجاز في السرقة للقاضي أن يقطع اليد تعزيراً، وعليه أحملُ ما وقع فيه القطع فيما دون عشرة دراهم، وتمام البحث يجيءُ في السرقة إن شاء الله تعالى. وقد قال لي بعض الفضلاء: إن في تذكرة المخدوم(١) هاشم السندهي إشارة إلى جواز قتل تارك الصلاة عندنا

---

(١) وهو من قضاة البلدة طهطها ومعاصر للشاه ولي الله رحمه الله تعالى، ولم يتيسر له لقاؤه غير أنه حصلت له الإجازة من كتابته. (قلت): ولعله يكون إذ ذاك صغيراً، وكانت عنده ذخيرة من الكتب النادرة، والأسف على أنه لم يبق اليوم في ذريته أحد من العلماء ولم يبق لكتبه حافظٌ إلاّ دابةُ الأرض، فإنا لله وإنا إليه راجعون. هكذا وجدناه فيما ضبطه الفاضل عبد القدير من تقارير الشيخ رحمه الله تعالى. ثم النووي من المفيدين عندي، وقد لا يُعدل في حق الحنفية والمفيدُ عندي من يأتي بكلام القوم مع إيضاح وبيان من قبله، أما من خاض اللجج، واقتحم الغِمار، وحل المعضِلات، ونقح كلمات القوم، وميز بين المَفرَّط والمُفرِط، فهو محقق عندي وقليل ما هو. هكذا سمعت من حضرة الشيخ رحمه الله تعالى.

تعزيراً، ولنا عند أبي داود عن ابن مُحَيريزٍ أن رجلاً من بني كِنَانَة يُدعى المُخْدَجِيّ سَمِعَ رجلاً بالشام يُدعى أبا محمد يقول: إن الوترَ واجبٌ، قال المخدجي: فَرحتُ إلى عُبادة بن الصامت رضي الله عنه فأخبرتُه، فقال عُبادة رضي الله عنه: كذب أبو محمدٍ، سمعت رسول الله ﷺ يقول: خمسُ صَلَواتٍ كَتبهنَّ اللَّهُ على العباد، فمن جاء بِهنَّ لم يضيِّعْ منهنَّ شيئاً استخفافاً بحقِّهن، كان له عند الله عهداً أن يُدخِله الجنةَ، ومن لم يأت بِهنَّ فليس له عند الله عهدٌ، إن شاء عَذَّبه، وإن شاء أدخَلَه الجنة. انتهى. فلو كان تاركُ الصلاة كافراً لجزم بدخوله النار، ولكنه أبقى أمره تحت المشيئة، فعُلم أنه مسلم فاسق.

ونقل فيه مناظرة الإمام الشافعي وأحمد رضي الله عنهما. قال الشافعي لأحمد رضي الله عنه: سمعتك تقول. إن تارك الصلاة كافرٌ، قال: نعم، قال: فما سبيل إسلامه؟ قال: أن يصلي، قال: وهل تُقبل صلاة الكافر؟ فسكت أحمد رضي الله عنه.

بقي تواتر السلف بإطلاق الكفر على تارك الصلاة، فالأمر عندي أنه بمعنى كفرٍ دون كفر، لأني لا أعلمُ من حالهم إلا أنهم عاملوا مع أمراء الجور معاملة الفُساق، حتى صلوا على جنائزهم وصلوا خلفهم الفرائض، وتمسك النووي رضي الله عنه بحديث الباب على قتلِ تارك الصلاة. وفيه نظر؛ لأن القتال غير القتل[1]. وفي الحديث ذكر القتال، دون القتل، والقِتَال بمعنى الجِدال، كما في الحديث «أقتالاً يا سعد؟» وما عند الترمذي «فليقاتله» لمن مر بين يدي

---

(١) قاله الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد وهو من أعيان القرن الثامن، ويقال إنه شافعي، ومالكي. قال الشاه عبد العزيز في «بستان المحدثين»: إنه لم يخل رجلٌ مثله أجود علماً، وأدقّ نظراً لا في السلف، ولا في الخلف، وله كتاب شهير بين الأنام يُسمى «بالإلمام» في خمسة عشر مجلداً، ولم يطبع وليس مفقوداً، وقد طالعت نُسخته، وله شرح يُسمَّى «بالإمام» وقد طبع من إملائه «إحكام الأحكام»، ورُوي، أن الحافظ شمس الدين الذهبي ذهب إليه مرة، وكان الشيخ في شغل له، فسلم عليه، فرد عليه السلام، وقال: من أنت، وقد كان سمع اسمه، دون لقبه، فأجابه باسمه، ولم يذكر لقبه، فسأله الشيخ رحمه الله تعالى عن أبي محمد الكاهلي من هو، فأجاب من ساعته أنه: سفيان بن عيينة، فنظر إليه الشيخ من القَرْن وهو المقرون الحاجبين مختار الصحاح ص ٢٢٢ مادة (قرن) إلى القدم، وكأنه تحير من سرعة جوابه، وكان الشيخ رحمه الله تعالى معاصراً لابن تيمية رحمه الله تعالى ولم أر في التراجم أن الحافظ رحمه الله تعالى لقي الشيخ رحمه الله تعالى أم لا، مع أن الحافظ رحمه الله تعالى أقام بمصر إلى زمان، وكان الشيخ رحمه الله تعالى أيضاً هناك، فإن لم يكن لقيه فكأنه لم يحسن وكان الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى من أهل الطريقة صاحب الكرامات الباهرة، معتدل المزاج، لم يكن يتعصب للمذهب، ويتكلم بغاية الانصاف، حتى أنه ربما يأتي بكلام يفيد الحنفية ويترشح منه أنه يقصده، بخلاف الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى فإنه لا ريب أنه حافظ يتكلم في غاية المتانة والتيقظ، لكنه لا يريد أن ينتفع الحنفية من كلامه ولو بجناح بعوضة، فإن حصل فذلك بلا قصد منه، ونظيرُه في العدل والنصفة منا، الحافظ الزيلعي رحمه الله تعالى، وكان أيضاً من أهل الطريقة، وقد جربتُ من أهل الطريقة ذلك العدلُ والانصافُ، ونرجو منهم فوق ذلك فإنهم عباد الله، والشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى أيضاً من أهل الطريقة وهو منصفٌ أيضاً غير أنه قد يخرجُ عن الاعتدال يسيراً حماية لمذهبه. كذا في تقرير الفاضل عبد القدير والفاضل عبد العزيز، ملتقطاً من المواضع المتفرقة ومعرباً.

المصلي، فمن هذا الباب، وكتب النووي رحمه الله تعالى تحته مسائل الدِّية: بأنه لو قتل المار أحدٌ هل يجبُ به الدِّية أم لا؟ فأوهم أن المراد من المقاتلة القتل، وهو غلطٌ، وكان الأولى أن لا يكتب هناك تلك المسائل. فإن الحديثَ لا تعلق له بمسألة القتل، وذكر تلك المسائل يوهم ذلك.

ثم عن محمد بن الحسن رحمه الله تعالى أنه يقاتلُ مع قوم تركوا الخِتَان، أو الأذان، وفهِمَ منه بعضهم أن الأذان عنده واجب.

قلت:[١] بل القتال إنما هو على تركِ شعار الإسلام والأذان، والخِتَان، من شعارِهِ فمن نَسَبَ إليه وجوب الأذان منا فقد توهمَّ من هذه المسألة، فإذا ثبت عنه جواز القتال من هؤلاء، فمن تارك الصلاة أولى.

ثم ههنا مهم[٢]: وهو أنه كيف امتنع عمر رضي الله تعالى عنه عن قتال مانعي الزكاة مع هذا الحديث الصريح؟ والحل ما في رسالتي: «إكفار الملحدين» وأوضحته في مواضع، وخلاصته: أن اختلاف الشيخين إنما كان في غرض مانع الزكاة، فجعله عمر رضي الله تعالى عنه بغيهم، وجعله أبو بكر رضي الله تعالى عنه الرِّدة، من حيث إن الإيمانَ اسم لالتزام كل الدين، فمن فرق بين الصلاة والزكاة، فكأنه لم يؤمن بالكل، ومن لم يؤمن بالكل، فهو كافر قطعاً. وهو نظر الحنفية: أن الإيمانَ لا يزيدُ ولا ينقص، لأنه لاتشكيك في الالتزام وقد مر الخلافُ في تحقيق الواقعة، والكشف عنها ولو تحقَّق عند عمر رضي الله تعالى عنه أنهم أنكروا الزكاة رأساً لأكفرَهَم هو أيضاً، ولم يتردد أصلاً، وذكر مثله العلامة الحافظ الزَّيلعي رحمه الله تعالى في «تخريج أحاديث الهداية» من الجزية وفي «المستدرك» عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: لأن أكون سألت رسول الله ﷺ عن ثلاث أحب إليّ من حُمْر النَّعم»، وذكر منها قوماً قالوا: نقرُّ بالزكاة في أموالنا، ولا نؤديها إليك، أيحلُّ قتالهم؟ انتهى مختصراً. وهذا حديث صحيح على شرط الشيخين. فعُلم منه أنهم لم ينكروا الزكاة رأساً، كيف ولو أنكروها عن أصلها

---

(١) قال النووي: إن هذا الحديث يُستدل به على وجوب قتال مانعي الصلاة، والزكاة، وغيرهما من واجبات الإسلام، قليلاً كان أو كثيراً. قال الشيخ العيني رحمه الله تعالى: فمن هذا قال محمد بن الحسن رحمه الله تعالى: إن أهلَ بلدة، أو قرية، إذا أجمعوا على ترك الأذان، فإن الإمام يقاتلهم، وكذلك كل شيء من شعائر الإسلام. اهـ. قال الشيخ: ومن هنا صار الحديث معمولاً به عندنا أيضاً فإنه لما جاز القتالُ من تاركي الأذان، فمن تاركي الصلاة بالأولى.

(٢) وقد تعرض إليه العيني رحمه الله تعالى وراجع كلامه، وحينئذٍ تقدر قدر كلام الشيخ قدس الله سره نعم ذكر العيني رحمه الله تعالى كلاماً وهو مفيداً. قال وسأل الكرماني ههنا عن حكم تارك الزكاة ثم أجاب بأن حكمةُ حكْم تارك الصلاة، ولهذا قاتل الصديق رضي الله تعالى عنه مانعي الزكاة؛ فإن أراد أن حكمهما واحدٌ في المقاتلة فمسلم، وإن أراد في القتل فممنوعٌ؛ لأن الممتنع من الزكاة يمكن أن تؤخذ منه قهراً بخلاف الصلاة، أما إذا انتصب صاحب الزكاة للقتال لمنع الزكاة فإنه يقاتل، وبهذه الطريقة قاتل الصديق رضي الله تعالى عنه مانعي الزكاة، ولم يُنقل أنه قَتَلَ أحداً منهم صبراً. اهـ.

لما كان في كفرهم موضعُ رَيبٍ لمن له أدنى علم، فإنها من الضروريات وإنكارُها كفرٌ لا محالة، وإنما زعموا أن الزكاةَ جبايةُ مالٍ، كما يجبي السلطان من الرعايا جبايات من جهات، فكانت إلى النبي ﷺ في عهده، وإذا وَلِّينا نحن ولاةٌ منا فقد سقطت، وبقيت كسائر الجبايات على رأي الوالي.

ومنصبُ الخلفاء عندي فوق الاجتهاد، وتحت التشريع، من حيث إن صاحب الشريعة أمرنا باقتدائهم مطلقاً. ومن هذا الباب زيادة عثمان رضي الله تعالى عنه في الأذان، وجمع عمرَ رضي الله تعالى عنه الناس في التراويح خَلْفَ إمام واحد، فلا يرجع اختلافهم إلى مسائل الأصول. فلا يقال: إن الاختلافَ في الشيخين كان في حكم تعارضُ العموم والخصوص كما قرروا، ولعل الأمر يحوم حول ما قررنا، فافهم واستقم.

(إلا بحق الإسلام) كالقصاص وزناً، المحصن، والارتداد.

١٨ ـ باب مَنْ قَالَ: إِنَّ الإِيمَانَ هُوَ العَمَلُ

لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝٧٢﴾ [الزخرف: ٧٢] وَقَالَ عِدَّةٌ مِنْ أَهْلِ العِلمِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩٢ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝٩٣﴾ [الحجر: ٩٢، ٩٣] عَنْ قَوْلِ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. وقال: ﴿لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ ۝٦١﴾ [الصافات: ٦١].

٢٦ ـ حدّثنا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ وَمُوسى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَا: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ المُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سُئِلَ أَيُّ العَمَلِ أَفضَلُ؟ فَقَالَ: «إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ»، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: «الجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: «حَجٌّ مَبْرُور». [الحديث ٢٦ ـ طرفه في: ١٥١٩].

وبعدُ الشيخ قطب الدين في بيان الغرض حيث قال: إن المصنف رحمه الله تعالى انتقل إلى الرد على المرجئة القائلين بأنه القول بلا إله إلا الله فقط، فقال رداً عليهم: إنه عملٌ وليس بقول فقط. وعندي قد فرغ عنه المصنف رحمه الله تعالى من قبل، وإنما يريد الآن النصَّ على أن الإيمانَ عملُ القلب كما كان نصَّ أولاً على أن المعرفة فعل القلب[1] والعملُ لا يكون إلا

(١) قلت: وحينئذٍ لا يرد ما أورد عليه الشيخ في «العمدة» بقوله: وههنا مناقشة أخرى: وهي أن إطلاق العمل على الإيمان صحيح من حيث، إن الإيمان هو عمل القلب، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون العملُ من نفس الإيمان، وقصد البخاري من هذا الباب وغيره إثباتَه أن العملَ من أداء الإيمان، لعل الصحيح من أجزاء الإيمان، رداً على من يقول: إن العملَ لا دخلَ له في ماهية الإيمان، فحينئذٍ لا يتم مقصودَه على ما لا يخفى، وإن كان مرادُه جواز إطلاق العمل على الإيمان، فهذا لا نزاع فيه لأحد، لأن الإيمان عملُ القلب وهو التصديق. انتهى. «قلت»: وذلك لأنك قد علمت أن البخاري رحمه الله لم يردْ بهذه الترجمة إلاّ التنبيهَ على كونه عملاً دون الرد على المرجئة، وأما قوله: فهذا مما لا نزاع فيه. «قلت»: وأي حاجة أن نجعلَ ترجمتَه ناظرةً إلى المنازعين، لم لا يجوزُ أن تكونَ بياناً للمسألة في نفسها وهو أهم؟ لا سيما إذا كان التصديق عَلَماً عند طائفة من أصحاب المعقول.

اختيارياً، فالإيمان أيضاً فعلٌ اختياري، ووجه الإشارة أنه قصرَ الإيمانَ على العمل، أي أن الإيمان مقصورٌ على كونه عملاً لا يتجاوزَ إلى صفة أخرى، من كونه علماً أو غيره، ولا شك في أنه عملُ القلب، وأما من فسره بالمعرفة، فأراد بها ما تستوجبُ العمل، ولا ما تجامعُ الجحود، كما مرّ ولو كان غرضُ المصنف رحمه الله تعالى ما فَهِمُوه لقال: إن الإيمانَ عملٌ بدون القصر، لأن القصرَ إما قصر قلب أو إفراد ولا يصح واحدٌ منهما؛ لأن المعنى على الأول: أن الإيمانَ عملٌ وليس بقول، وعلى الثاني: أنه عملٌ وليس بمجموع القول والعمل، وكلاهما خلافُ المراد. وأما قصر التعيين فلا يحتملُه المقام. ومنه ظهرت المناسبة بين الآيات، والحديث، والترجمة، فإنها أطلقت العمل على الإيمان، بمعنى أن الإيمانَ من أكبر الأعمال، لا أن قوله تعالى: ﴿بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ منحصرٌ في الإيمان، وكذا سُئل النبي ﷺ عن الأعمال، وأجاب بالإيمان، فاتَّضَحَ أن الإيمانَ عملٌ.

١٩ ـ باب إِذَا لَمْ يَكُنِ الإِسْلَامُ عَلَى الحَقِيقَةِ وكَانَ عَلَى الاسْتِسْلَامِ أَوِ الخَوْفِ مِنَ القَتْلِ

لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] فَإِذَا كَانَ عَلَى الحَقِيقَةِ، فَهُوَ عَلَى قَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

قالوا: إن هذا الباب كأنه دفع دَخَلٌ مُقدَّر، وهو أنك ادّعيت أن الإسلام والإيمان واحدٌ، مع أن الآيات والأحاديث، تدل على تغايرهما، فأجاب أن الإسلام على نحوين: الإسلام حقيقة أي شرعاً، وهو المعتبرُ، وهو عينُ الإيمان. والثاني: الإسلام لغةً وهو غيرَ معتبر في الشرع، وهذا الذي أريد في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ لأن الآية عنده في حقِ المنافقين كما صرح به في التفسير، وحينئذٍ لم تكن عندهم حقيقة الإسلام، وإنما جيء في الآية بلفظ الإسلام على معنى الاستسلام، وليس على حقيقتهِ، فدعوى الاتحاد إنما هو في الإيمان والإسلام المعتبر، أما الإسلامُ غير المعتبر، فهو غير الإيمان قطعاً، وفي عقيدة السفاريني: أن الإسلامَ من خوف القتل لا يُعتبر عند البخاري، ولعله أخذه من هذه الترجمة.

قلت: وإن كان يتضح منه الدَّخَلُ ودفعه غاية وضوح، فإنه إذا لم يعتبر إسلامَ الخائفِ من القتل، كيف يحكمُ عليه بأن إسلامَه عينُ الإيمان، فلا جَرَمَ يكون مغايراً للإيمان، أما الإسلام الذي هو عينُ الإيمان، فهو ما يكون من طوع ورغبة قلب، بدون خوف، ولكنه كلام باطلٌ، لأنا نجدُ أقواماً أسلموا من خوف القتلِ ثم اعتبر النبي ﷺ إسلامَهم، نحو إسلام قوم لم يُحسنوا أن يقولوا: أسلمنا، فقالوا: صبأنا، صبأنا فقتلهم خالد ولم يعتبر إسلامَهم، ولما بلغ خبرهم إلى النبي ﷺ رفع يديه وقال: «اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد»، فهذا صريح في أنه اعتبر إسلامهم، وعلى هذا فنِسبةُ هذا الكلام الباطل إلى المصنف رحمه الله تعالى لا يستقيمُ بحال.

وعندي: غرضُه من هذه الترجمة الفرقُ بين الإسلام المعتبر، وغير المعتبر، لا دفع

الدَّخلَ، وحاصله: أن الإسلام قد يكون حكاية، واسمياً، ورسمياً، وانتحالاً بدون استشعار القلب، وهو غير معتبر وغير مُنجي، واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ ... إلخ أي هم يدّعون أن الإسلام رَسَخَ في بواطنهم وليس كذلك، وإنما عندهم اسم الإسلام، والحكاية، بدون المحكي عنه، وهذا غير معتبر وقد يكونُ الإسلام عن جذر قلب وصدق نية لا حكاية فقط، فهو المرضي عند الله تعالى. وهو المنجي حقيقة، كما قال: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ فجعل الإسلامَ ديناً مرضياً، وعلى هذا قوله: على الحقيقة ليس مقابِلاً للمجاز، كما فهموه، بل معناه في نفس الأمر. وإذا لم يكن الإسلامُ على الحقيقة بذلك المعنى، يكون حكائياً واسمياً لا حقيقة له في نفس الأمر.

(أو كان على الاستسلام) من السلم أي الصلح، فمعناه الإسلام صلحاً، يعني على طريق المصالحة مجبوراً، وادِّعاءاً فقط دون الواقع، والاستفعالُ فيه بمعنى الإتيان بشيء بدون سماحة نفس، بل عن كُرْه، وسَخَطٍ في الباطن، وهو أيضاً من خواصِّ هذا الباب، لأني أجدُ فيه هذا المعنى في مواضع، وإن لم يذكره علماء التصريف، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ﴾ [المائدة: ٤٤] أي أنهم لم يحملوا كتاب الله ولم يحفظوه برغبةٍ، وطواعيةِ نفس، ولكنه حمل عليهم حفظه على كره، ولهذا المعنى جيء بالاستحفاظ ههنا، كاستأسر أي عدَّ نفسه أسيراً مجبوراً. يقال: استأسر الرجل إذا أُخِذ في جريرةٍ فيسلم إليه نفسه مجبوراً، وكما في قولهم:

إن البغاث بأرضنا يستنسر

مع أنه ليس بنسر، فاستسلم، معناه: أسلم، وليس بمسلم، وقد علمت أن المصنفَ لم يتعرضْ إلى دفعِ السؤال الناشيء من الآية، فإن التقرير المذكور لا يدفعُ السؤالَ المذكور، فإن الإسلامَ واقعياً كان أو حكائياً إلا أن القرآن أباحَ لهم أن يقولوا: أسلمنا، وإن نفى عنهم اسم الإيمان، فالسؤال باق، ولكنه تعرَّض إلى المعتبر من الإسلام وغير المعتبر منه.

ولم يدخل في مسألة اتحاد الإيمان والإسلام في تلك الترجمة وإنما تعرض إليها في ترجمة تأتي، وإنما يتبادر دخوله في تلك المسألة من جهة الآية، فإنها تفرق بين الإيمان، والإسلام، والمصنف قائل بالاتحاد، فخيِّلَ أنه توجه فيها إلى جوابه، والظاهر أنه أراد ههنا بيانَ الفرق بين المعتبر من الإسلام، وغيره فقط، وإنما يتردد النظر في شرح تراجمه، لأنه كثيراً ما يذكر الشرط، ويحذف الجواب من الترجمة، ويُخرِجُ مادته في الحديث المترجم له، فكأن السؤال يكون في الترجمة، والجواب في الحديث، وإذا يكونُ الحديثُ محتمِلاً للوجوه، يُحدثُ الترددَ، أنه ماذا أراد؟ كما ترى ههنا[١].

(أو الخوف من القتل) واعلم أن فيه أحوالاً: فمن أسلم كَرْها مع السخط في الباطن فهو

(١) وكنت أسمعُ من شرح هذه الترجمة على النحو الذي شرحوا بها أيضاً، إلاّ أني وجدت فيما كتبت عن الشيخ على خلاف شروحهم، رأيته ألطف فجعلته أصلاً ولكنه سقط منها بعض شيء فانخرم المراد، فعلك أن تتفكر فيه.

كافرٌ قطعاً، لأنه ليس عنده سوى اسم الإسلام شيءٌ، وهو الذي أراده البخاري، والثاني: من أسلمَ وكان عنده أن قبولَ الأديان من الجائزات، فلم يختره لكونهِ حقاً في نفسه، بل كاختيار أحد الجائزات، فهذا حَسَنٌ، وهذا أيضاً حسن، فهذا النوعُ أيضاً كافر، وهذا أيضاً يمكن أن يدرجَ في مراده. والثالث: من أسلم كَرْهاً، ثم رضي به، كأنه عند الخوف من القتل، يَبْعثُ نفسَه أن ترى الإسلامَ حقاً وتعتقده عن صميم قلب، فهذا مؤمنٌ إجماعاً. ومن نسب إلى المصنف عدمُ الاعتبار بإسلامه، نظراً إلى ألفاظ هذه الترجمة فقد بَعُدَ بعداً بعيداً.

٢٧ - حدّثنا أَبُو اليَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي عامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَعْطَى رَهْطاً وَسَعْدٌ جالِسٌ، فَتَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلاً هُوَ أَعْجَبُهُمْ إِلَيَّ فَقُلتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ما لَكَ عَنْ فُلانٍ؟ فَوَاللَّهِ إِنِّي لأُرَاهُ مُؤْمِناً، فَقَالَ: «أَوْ مُسْلِماً». فَسَكَتُّ قَلِيلاً، ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي فَقُلتُ: ما لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟ فَوَاللَّهِ إِنِّي لأُرَاهُ مُؤْمِناً، فَقَالَ: «أَوْ مُسْلِماً». ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ، فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي، وَعَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ قَالَ: «يَا سَعْدُ، إِنِّي لأُعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ خَشْيَةَ أَنْ يَكُبَّهُ اللَّهُ فِي النَّارِ».

وَرَوَاهُ يُونُسُ، وَصَالِحٌ وَمَعْمَرٌ، وَابْنُ أَخِي الزُّهْرِيِّ، عَنِ الزُّهْرِيِّ. [الحديث ٢٧ - طرفه في: ١٤٧٨].

٢٧ - (ما لك عَنْ فلان) قال الحافظ واسمه جُعَيل، وهو صحابي جليل القدر وله منقبة عظيمة. عن أبي ذر أن رسول الله ﷺ قال لأبي ذر: «كيف ترى جُعَيلاً» قلت: كشكله من الناس - يعني المهاجرين - قال: «فكيف ترى فلاناً؟» قال: قلت: سيد من سادات الناس، قال: «فجعيل خير من ملاء الأرض من فلان». فهذه من منزلة جعيل المذكور.

(أرى) واتفق أئمة اللغة على أنه معروفاً بمعنى اليقين، ومجهولاً بمعنى الشك، ولعل الأول مأخوذٌ من الرؤية والثاني من الرأي كما صرح به الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى في باب الصيام، وههنا مجهولاً أولى؛ لأن الحكمَ بمحضر النبي جزماً إساءةٌ للأدب، وقال قائل: بل الأول متعين للقَسَم، فإنه قال: فوالله إني لأراه مؤمناً، والقَسَمُ لا يناسبه الشك. قلت: ويلزمه أن لا يجوز قولهم: والله لأظنه كذا، وهو باطلٌ قطعاً.

(أو) وقَرَأه الشيخ العيني رحمه الله تعالى بهمزة الاستفهام، وواو العطف (أو) يعني أتقول كذا وهو مسلمٌ، وقيل: بل هو حرف عطف بسكون الواو (أو) والفرقُ بينهما أنه على الأول يكون الحكمُ بإسلامِهِ، بتاً من جهة صاحب الشريعة، بخلاف الثاني، فليس فيه بتٌ وحكمٌ قطعيٌ على إسلامه، ومعناه: مهلاً ما تقول، لعله يكون مسلماً، ولا يكون مؤمناً. وقال بعضهم: إنها بمعنى الإضراب. أقول: وإنما يفهم منها الإضراب للمقابلة، لا أنه أصل المعنى. ثم إنه طال نزاعهم في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧] وسنعود إليه إن شاء الله تعالى في موضع آخر.

فإن قلت: إذا كان أمر جُعيل ما قد وُصِفَ في الحديث، فلا معنى للشك في إسلامه

وإطلاق اسم الإيمان في حقه، قلت: هو كذلك، وإنما منعه إصلاحاً له وتنبيهاً على أنه لا ينبغي المبادرة في مثل تلك الأمور الباطنة التي قد تخفى على الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام أيضاً، سيما بحضرة صاحب الوحي، وإن كان صحيحاً في خصوص هذا الموضع فلو كان صوبه ههنا، ولم يمنعه لأمكن أن يستعمله في موضع آخر أيضاً لا يكون محلاً له، فمنعه مطلقاً سداً للباب، ولم ينظر إلى خصوصِ المقام.

فإطلاق أحب الألقاب إلى الله تعالى بدون رؤية وروية هو موردُ النكيرِ فقط، وليس المرادُ ذم الصحابي المذكور، فإنه ذو منقبةٍ ومكان، ورتبةٍ عند الله، وعند رسوله، وهذا كما قالت عائشة رضي الله عنها لولد مات: طُوبَى له عصفورٌ من عصافير الجنةِ قال: مهلاً يا عائشة، وقد كان هذا ولداً لأنصاري، ومعلوم أن أولاد المسلمينَ كلهم في الجنة، وإنما الاختلاف في أولاد المشركين، فهذا أيضاً إصلاح كالقاعدة الكلية، أي الجزمُ بأمور الغيب قبل العلم بها مما لا يُنَاسبِ مطلقاً، فكيف بمحضرٍ من صاحب الشريعة وهو أعلم، فينبغي أن يترقب ماذا يُلقى إليه من جانبه، ثم يتلقاه منه، لا أنه يتبادر فيفْتَات عليه، ولذا ترى الصحابة رضي الله تعالى عنهم أكثر ما يجيبونه بقولهم: الله ورسوله أعلم، ويتضح عندك مراده كل الاتضاح مما قيل في الفارسية. "خطا اكرراست آيدتاهم خطاست" وفي الحديث أيضاً «من فسر القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ» وغَفَلَ بعضهم عن هذا المعنى فجعل يأولُ في قصة عائشة رضي الله تعالى عنها، وقال: لعل الولد كان من المشركين، ثم لما مرّ على الروايات ورأى أنه كان ولداً للأنصاري، ركب تأويلاً آخر باطلاً، وقال: إنه كان أنصارياً نسباً وقوماً فقط، وهذا كله كما ترى لعدم البلوغ إلى حقيقة المراد. أما المصنف رحمه الله تعالى فاستشهد بقوله فيه «أو مسلماً» فإنه دالٌ على تغاير بين الإيمان والإسلام في الجملة؛ فإنه نفى عنه اسم المؤمن، مع إثباتِ لقب المسلم، فثبتت الترجمة.

٢٠ ـ بابُ السَّلاَمِ مِنَ الإِسْلاَمِ

وَقَالَ عَمَّارٌ: ثَلاَثٌ مَنْ جَمَعَهُنَّ فَقَدْ جَمَعَ الإِيمَانَ: الإِنْصَافُ مِنْ نَفسِكَ، وَبَذْلُ السَّلاَمِ لِلعَالَمِ، وَالإِنْفَاقُ مِنَ الإِقْتَارِ.

٢٨ ـ حدّثنا قُتَيبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيثُ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي الخَيرِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو: أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَيُّ الإِسْلاَمِ خَيرٌ؟ قَالَ: تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلاَمَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِف.

وإفشاؤه نشرُه سِراً وجهراً على مَنْ تَعْرف ومن لم تعرف. والمصنف رحمه الله تعالى في مثله يتبع ألفاظ الحديث، فإن كان الحديث جعل أمراً «من الإسلام» يترجم المصنف رحمه الله تعالى أيضاً بذلك، وإذا كان جعله «من الإيمان» يتبعه أيضاً، فتارةً يقول: «من الإسلام» وأخرى: «من الإيمان» لهذه النكتة وليس لمجرد التفنن في العبارة.

قوله: (الإنصاف من نفسك) يعني عن داعية نفس بلا رياءٍ أو حكم حاكم، وهذا إنصاف صادر من طبعه، وحينئذٍ يكون حرف «من» ابتدائية، والنفس فاعلاً معنى، ويمكن أن يكون معناه

إجراءُ الإنصاف في معاملة نفسِهِ أيضاً، وحينئذٍ تكون النفس مفعولاً (للعالَم) بالفتح، أي جميع الناس (من الاقتار) أي الافتقار، و «من» بمعنى «في» كما ذكره العيني رحمه الله تعالى، أو بمعنى عند ومع، كما اختاره الحافظ رحمه الله تعالى، فالإنصاف خُلُقٌ، والإنفاقُ يتعلق بحقوق الأموالِ، وإفشاءُ السلامِ أمرٌ بين الأمرين، والإيمانُ مجموعُ الثلاثة.

٢١ ـ باب كُفرَانِ العَشِيرِ، وَكُفرٍ دُونَ كُفرٍ

فِيهِ أَبُو سَعِيدٍ الخُدْرِيُّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

٢٩ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ زَيدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أُرِيتُ النَّارَ، فَإِذَا أَكْثَرُ أَهْلِهَا النِّسَاءُ، يَكْفُرْنَ» قِيلَ: أَيَكْفُرْنَ بِاللَّهِ؟ قَالَ: «يَكْفُرْنَ العَشِيرَ، وَيَكْفُرْنَ الإِحْسَانَ، لَوْ أَحْسَنْتَ إِلَى إِحْدَاهُنَّ الدَّهْرَ، ثُمَّ رَأَتْ مِنكَ شَيئاً، قَالَتْ: مَا رَأَيتُ مِنْكَ خَيراً قَطُّ». [الحديث ٢٩ ـ أطرافه في: ٤٣١، ٧٤٨، ١٠٥٢، ٣٢٠٢، ٥١٩٧].

واعلم: أنّ هذه الترجمة أيضاً من التراجم المشكلة عندي، والجملةُ الأخيرةُ مرفوعٌ أي إعراباً، وإعرابُها حكائي عندي، لأنه قول عَطَاء بن أبي رَبَاح، ونقل نحوه عند ابن كثير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ أي بكفرٍ دون كفر. ولعل الحافظ رحمه الله تعالى لم يُدركه ولذا نسبه إلى عطاء، ولو أدركَهُ لنسبه إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنه، لأن عطاء تلميذ له، ولذا أظنُّ أن عطاءَ لعله تعلَّمه منه؛ فأصله عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه فاعلمه. قال الحافظ[1]: «دون» بمعنى أقرب، واختاره. وقيل: بمعنى غير، وجعله مرجوحاً.

---

(١) قلت: ولم أجده في «الفتح» من هذا الباب، ولكنه ذكره العيني في «العمدة» قال معناه وكفر أقرب من كفر، ثم قال: وتحقيق ذلك ما قاله الأزهري الكفر بالله أنواع: إكفار وجحودٌ وعِنَادٌ ونفاق، ثم فصلها، قال الأزهري ويكون الكفرُ بمعنى البراءة، كقوله تعالى حكاية عن الشيطان ﴿إني كفرت بما أشركتمون من قبل﴾ [إبراهيم: ٢٢] أي تبرأت. قال وأما الكفرُ الذي هو دون ما ذكرنا، فالرجل يقرُ بالوحدانية والنبوة بلسانه، ويعتقد ذلك بقلبه، لكنه يرتكبُ الكبائر من القتل، والسعي في الأرض بالفساد، ومنازعة الأمر أهله، وشق عصا المسلمين ونحو ذلك. انتهى. وقد أطلق الشارع الكفرَ على ما سوى الأربعة، وهو كفران الحقوق والنِّعم لهذا الحديث ونحوه، وهذا مراده من قوله: «وكفر دون كفر» وفي بعض الأصول: وكفر بعد كفر وهو بمعنى الأول، انتهى مع اختصار. قال الحافظ ابن حجر رحمه الله وخَصّ كفرانَ العشير من بين أنواع الذنوب لدقيقة بديعة وهي قوله ﷺ: «لو أمرت أحداً أن يسجدَ لأحد، لأمرتُ المرأةَ أن تسجدَ لزوجها» فقرن حق الزوج على الزوجة بحق الله، فإذا كفَرت المرأة حقَ زوجها وقد بلغ من حقه عليها هذه الغاية، كان ذلك دليلاً على تهاونها بحق الله، فلذلك يُطلق عليها الكفر، لكنه كفر لا يخرج عن الملة، ويؤخذ من كلامه مناسبة هذه الترجمة لأمور الإيمان، وذلك من جهة كون الكفر ضد الإيمان. اهـ. ولا ريب أن تلك النكتة بديعةٌ جداً. ثمّ راجعتُ «الفتح» من باب ظلم دون ظلم فوجدتُ فيه ما ذكره الشيخ رحمه الله. قال الحافظ «دون» يُحتمل أن تكونَ بمعنى غير، أي أنواع الظلم مُتغايرة، أو بمعنى الأدنى، أي بعضها أخف من بعض وهو أظهر في مقصود المصنف رحمه الله. انتهى. فلله الحمد.

قلت: والمختارُ عندي ما جعله الحافظ رحمه الله مرجوحاً. ثم إن الحافظ رحمه الله بنى شرحَهُ على شرح القاضي أبي بكر بن العربي، وحاصله راجعٌ إلى تحقيق الحافظ ابن تيمية رحمه الله. ومحصَّلُ تحقيقه: أن الإيمانَ لما كان مركباً أمكن أن يوجدَ في المؤمن بعض أشياء الكفر، وفي الكافر بعض أشياء الإيمان، كالكِبْر فإنه من الكفر وقد يوجدُ في المسلم أيضاً، وكالحياء فإنه من الإيمان وقد يوجد في الكافر أيضاً فالإسلام عَرْضٌ عريضٌ، أعلاه: لا إله إلا الله وأدناه إماطة الأذى عن الطريق، وبينهما مراتبُ لا تحصى، وكذلك الكفر أيضاً عرضٌ عريض، فكما أن الإيمانَ المنجي ما هو في المرتبةِ الأخيرة، كذلك الكفرُ المهلك أيضاً ما كان في تلك المرتبة. وبين أعلى الكفر، وأدناه مراتبُ لا تحصى. وعلى هذا فالكفرُ اسم للجحودِ والفسوق.

وأقرب نظائِرِه كالصحة والمرض، فيوجدُ في الصحيح بعض أشياء المرض، وفي المريض بعضُ أشياء الصحة، ولكن هذا التقرير يناسبُ وظيفة المُحدِّث، والمفسر، أما على طريقِ الفقيهِ والمتكلم، فإنهم لا يبحثون إلا عن النجاة وهي المرتبة الأخيرة، فلا يجتمعُ الإيمان مع الكفر عندهم أصلاً. قلت: كما أن المحدثين والمتكلمين اختلفوا في الحالةِ المتوسطة بين الإيمان والكفر، فأثبتها الأولون، ونفاها الآخرون، كذلك اختلف الأطباء في الصحة والمرض فذهب جالينوس إلى أن هناك ثلاثة أحوال: الصحيح فقط، والمريض فقط، والذي بينهما، وأنكره ابن سينا وثنَّى القِسْمة، فالأعمى عند جالينوس ليس بصحيحٍ من حيث فقدان حاسة البصر، ولا مريضٍ من حيث صحة بقية الأعضاء، وعند ابن سينا هو مريض.

ومن هذا التحقيق انحل كثيرٌ من الأحاديث التي أُطلق فيها لفظ الكفر على الكبائر، واستغنى عن التأويلات، كقوله ﷺ: «من ترك الصلاة فقد كفر». فأول فيه بعضهم أنه ليس حكماً بالكفر، بل معناه أنه قُرْبُ الكفر. قلت: وليس بشيء، لأن الحديث يصفه به في الحالة الراهنة، ويرميه بالكفرِ ولا ينظرُ إلى حالة أخرى، وقال قائل: معناه من ترك الصلاة مستحِلاً، وهو أيضاً من هذا القبيلَ؛ لأنه لا يختص بالصلاة فإنه يكفر باستحلال كل حرام قطعي، وقال آخر: معناه أنه فَعَل فِعْل الكفر، وهذا نافذ، والرابع ما أراده الحافظ ابن تيمية رحمه الله أي فقد كفَرَ بكفرٍ دون كفر، فلم يُكْفِرْه بكفر يوجب الخلود، بل بكفرٍ سُلِبَ عنه حُسْنُ الإسلام، وشأنَه بوصمة الكفر، وهذا أحسن من الكل.

ومقتضى هذا التحقيق جوازُ إطلاق الكافر على العاصي، لقيام مبدأ الكفر به والأعجب إليَّ: أن يحجزَ عنه إطلاق الكفر وإن صح ظاهراً، فإن فيه مفاسد لا تخفى. وقد سمعت أن نظرَ الحنفية لما كان مقتصراً على المرتبة الأخيرة ـ وهي التي تليق بوظيفتهم ـ لم يختاروا ذلك التحقيق كما مر مفصَّلاً.

إذا سمعت هذا فاعلم أن الحافظ رحمه الله جعل حاصلَ هذه الترجمة والترجمة الأخرى باب «ظلم دون ظلم» واحداً، وقال: إن المصنف رحمه الله لما أقام المراتب في الإسلام لزمَ منه أن يُقيم المراتب في الكفر أيضاً، وجعل «دون» بمعنى أقرب، ليكون أسهل في الإشارة في

إقامة المراتب، فالكفر على هذا نوعٌ واحدٌ، تحته مراتب، بعضها أخف من بعض.

أقول: إن هذه الترجمة لا تبتني على تحقيق الحافظ ابن تيمية رحمه الله وإن كان تحقيقه جيداً، ولكن المصنف رحمه الله فيما أرى لم يُشر إليه، وكذلك «دون» في ترجمته بمعنى غير، على خلاف ما فهمه الحافظ رحمه الله، والوجه عندي أن المصنف رحمه الله استعمل هذا اللفظ في مواضع عديدة ومعناه هناك «غير» قطعاً، منها «باب من خص قوماً دون قوم بالعلم» أي سوى قوم، وكذا أشار إليه الحديث أيضاً فإنه جعل الكفرَ نوعين، فالأول كفر بالله، والثاني كفران بِالعشير، فجعله متغايراً بالمتعلَّقاتِ ولم يقم فيه المراتب كما تقول: تَصَورٌ فقط، وتصور معه حكم، فهذان نوعان للعلم، كذلك الكفر أيضاً نوعان: كفرٌ بالله، وكفران بالعشير، فهو كفرٌ غير كفر، كمغايرة النوع بالنوع.

ويمشي على هذا التقدير تقرير القاضي أيضاً، لأن كونَ كفر مغايراً لكفرِ آخر لا ينافي إقامةُ المراتب، بل هذا أولى مما قالوه، فإن الكفر إنْ جعلناه نوعاً واحداً كما قالوه يلزمُ إثباتُ الأحكام المختلفة لأفراد نوع واحد، وهو مستبعد بخلاف ما إذا جعلناه أنواعاً وغايرنا في أحكام الأنواع، فنوع منه موجبٌ للخلود، ونوع آخر للفسوق، كان على طريقٍ معروف ولم يكن فيه بعد، فلما كان تقريرهُ يمشي على هذا التقدير مع ملاءمته بكلام المصنف رحمه الله تعالى في مواضعَ أخرى، وإيماء الحديث إليه فالحمل إليه أولى، وينجلي الأمر مما في قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] لأنهم اتفقوا أن «دون» فيها ليست بمعنى أقرب، بل بمعنى غير، فلذا جزمت أن «دون» ههنا بمعنى غير لا بمعنى أقرب، كما شرحوا به، فالمصنف رحمه الله تعالى عندي ليس بصدد بيان تقارب الكفر بالكفر، ولا بشرح الأحاديث التي أُطلق فيها الكفر على المعصية، كما ذهب إليه القاضي بل بصدد بيان التنوع فيه، وتؤيده نُسخة أخرى نقلها الشيخ العيني رحمه الله تعالى: وكفر بعد[1] كفر. وقد كان يخطرُ ببالي أن طريقَ المصنف رحمه الله تعالى جمعُ الآيات المناسبة في ترجمة الباب وههنا لم يتعرض المصنف رحمه الله تعالى إلى قوله تعالى: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ٩٧] مع كونها صريحة في هذا المراد، ثم تبين لي أن المصنف رحمه الله تعالى إنما يريد مراتب الكفر التحتانية، وهذه تدل على الفوقانية وهي الكفر المهلك، ولما كان بين الكفرِ والكفرانِ اشتقاقاً، لم يبال باختلاف الألفاظ واستدل به على مراده، وهذا تقرير على مذاقهم.

وأما ما سنح لي فأقول: إن المصنف رحمه الله تعالى لو كان أراد إجراء التوجيه المذكور في الأحاديث، لأخرج تحت هذا الباب حديثاً من الأحاديث التي أطلقَ فيها الكفرُ على

---

(١) قلت: ولي فيه نظر لأنها تدلُ على إقامة المراتب لا على تغايرُ الأنواع، وفي تقرير عبد العزيز وكذا في تقرير آخر عندي أن تلك النُسخة كفر غير كفر ولا ريب أنها تؤيد ما ذكره الشيخ، بل تلك صريحةٌ فيه، غير أني لم أجد تلك في العيني، بل فيه لفظ: «بعد» على ما عندي من نسخة العيني قال وفي بعض الأصول: وكفر بعد كفر وهو بمعنى الأول، أي «دون» بمعنى أقرب.

المعاصي، أو الكافر على العاصي، ليتوجه ذهنُ الناظر إلى أن هذه الترجمة شرح لمثل هذه الأحاديث، ولكنه لم يشرْ إليه في مقام ولم يخرجْ تحته حديثاً كما وصفنا، بل ذكر أن كفراً يباينُ كفراً آخر، ولم يجعل الكفر شيئاً واحداً وعرضاً عريضاً. فإن قلت: إنه قد أخرج حديث كُفْران العشير قلت: الكفران ههنا بالمعنى اللغوي (حق ناشناسى) وهو قد يطلق على أمر لا يكون معصيةً أيضاً، ولو كان أراد الإشارة إليه، فلا أقل من أن يُخرِّج تحته قوله ﷺ: «وقتاله كفر» ولكنه لم يخرج مثل هذه الأحاديث في باب من أبواب الإيمان، ولم يشر إلى تأويلها في موضع من المواضع.

فإن قلت: إن الحديث قتاله كفر وقد أخرجه في الباب الآتي. قلت: لكنه لم يبوب عليه بكفر دون كفر بل بوب بباب آخر ولم يستفد منه هذا المعنى. والحاصل أنه إذا بوّب بترجمة أمكنت أن تكون إشارةً إلى تحقيق الحافظ ابن تيمية لم يُخرج تحتها حديثاً، أطلق فيه الكفر على المعصية، لتكون إشارة إلى شرحها، وإن أخرجَ حديثاً كذلك لم يترجم عليها بترجمة تكون مُشْعِرة بشرحها، ولو كان أراد التحقيق المذكور لجمع بينهما. ولما حجر في الباب الآتي عن إطلاق الكفر على العاصي إلا بالشرك، وقال: «ويكفر صاحبها» مكان ولا يكفر، وأيضاً لوجب عليه أن يقيدَ قوله: «ولا يكفر صاحبها» بقيد ما، كالكفر بالله ليتم مراده، ولا أخالُ عبارة المصنف رحمه الله تعالى تكون ناقصةً في مثل هذا الموضع، وأيضاً لما ذكر التحذيرَ من الإصرار على التقاتل في باب خوف المؤمن أن يحبط عمله، وخشية أصحابه ﷺ على أنفسهم النفاق، لأن حاصل هذه الترجمة أنه ليس بكافر في الحال، ولكنه يُخشى عليه سوء الخاتمة، أعاذنا الله منه وأماتنا على الملة البيضاء المحمدية على صاحبها الصلاة وألف ألف تحية.

فهناك تحذيرٌ من الكفر بكفرٍ يُوجب الخروجَ عن الملة، لا حكمٌ بالكفر بكفر دون كفر في الحالة الراهنة، كما سيأتي، وهذا يخالفُ تحقيقَ الحافظ ابن تيمية فإنه يُجوّز إطلاقَ الكفر في الحال بكفر دون كفر، فينبغي أن يُلاحظَ في شرح هذا الباب هذان البابان أيضاً، فإن لهما تعلقاً بهذا الباب، وقد علمت: أن الترجمة التالية: ولا يكفر صاحبها يُشعر بعدم اختياره هذا التحقيق، وكذا فيما بعده يدل على التحذير من الكفر المُخْرِج عن الملة، وليس فيه تَعرّضاً إلى كفر دون كفر، مع عدم الإشارة إلى هذا التوجيه في باب من أبوابه، فلا يصح عندي إدخال هذا التحقيق في شرح تراجمه.

ولعل المصنف رحمه الله تعالى إنما ترجم بكفرِ دون كفر نظراً إلى خصوصِ ألفاظِ هذا الحديث، ولما كان في الحديث الفعل الواحد مضافاً إلى الله والعشير، صار الكفر مختلفاً، وبوب بكفر دون كفر، ولم يرد التأويلُ في مثل تلك الأحاديث، ومثله يفعلُ المصنف رحمه الله تعالى في أبوابه ويضع التراجم نظراً إلى خصوص الألفاظ أيضاً، والمصنف رحمه الله تعالى لعلو كعبه، ورفعة محله لا يزيد لأجلنا حرفاً، ويتكلم على قدر علمه فيُوجب تحيراً للمحققين واعتراضاً للقاصرين، ولم يؤد أحدٌ حقَ تراجمه إلى يومنا هذا، فهي كالأحاجي بعد، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

٢٩ ـ قوله: (رأيت النار) وفي الحديث الآخر: «إن لكل رجل من أهل الجنة امرأتان» فدل على كثرتهن في الجنة، وقد عجز الحافظ عن جوابه. والجوابُ عندي: أن هاتين من الحور العين كما في البخاري عن أبي هريرة: لكل امرىء زوجتان من الحور العين، وأيضاً الأكثرية عند مشاهدته إذ ذاك، ولا تنسحب على مجموع الزمان، والوجه كثرة الغِيبة واللعن فيهن، وكن النِّساء إذ ذاك حديث عهد بالجاهلية، وكثرة الغِيبة واللعن فيهن أمرٌ معلوم، فرآهنَّ أكثر أهل النار، ولهذا لا يلزمُ من ذلك كثرتهن بعد ما أدبهن أدب الإسلام؛ فإنهن يكن أرق قلوباً يتأثرن بالسرعة، فكما كن في الجاهلية أكثر لعناً، صرن في الإسلام أبعد عنه، والله تعالى أعلم. والحافظ رحمه الله تعالى لما ذهل عن هذا اللفظ تحير في الجواب، ولم يأت بما يميز القِشر عن اللباب.

٢٢ ـ باب المَعَاصِي مِنْ أَمْرِ الجَاهِلِيَّةِ، وَلاَ يُكَفَّرُ صَاحِبُهَا بِارْتِكَابِهَا إلاَّ بالشِّرْكِ

لِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جاهِلِيَّةٌ»، وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

٣٠ ـ حدّثنا سُلَيمانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنا شُعْبَةُ، عَنْ وَاصِلٍ الأَحْدَبِ، عَنِ المَعْرُورِ قَالَ: لَقِيتُ أَبَا ذَرّ بالرَّبَذَةِ، وَعَلَيهِ حُلَّةٌ، وَعَلَى غُلَامِهِ حُلَّةٌ، فَسَأَلتُهُ عَنْ ذلِكَ فَقَالَ: إِنِّي سَابَبْتُ رَجُلاً فَعَيَّرْتُهُ بِأُمِّهِ، فَقَالَ لِي النَّبِيُّ ﷺ: «يَا أَبَا ذَرّ أَعَيَّرْتَهُ بِأُمِّهِ؟ إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جاهِلِيَّةٌ، إِخوانُكُمْ خَوَلُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلبَسُ، وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ». [الحديث ٣٠ ـ طرفاه في: ٢٥٤٥، ٦٠٥٠].

٢٣ ـ باب ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩] فَسَمَّاهُمُ المُؤْمِنينَ

٣١ ـ حدّثنا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ المُبَارَكِ: حَدَّثَنا حَمَّادُ بْنُ زَيدٍ: حَدَّثَنا أَيُّوبُ وَيُونُسُ، عَنِ الحَسَنِ، عَنِ الأَحْنَفِ بْنِ قَيسٍ قَالَ: ذَهَبْتُ لأَنْصُرَ هذا الرَّجُلَ، فَلَقِيَنِي أَبُو بَكْرَةَ، فَقَالَ: أَينَ تُرِيدُ؟ قُلتُ: أَنْصُرُ هذَا الرَّجُلَ، قَالَ: ارْجِعْ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِذَا التَقَى المُسْلِمَانِ بِسَيفَيهِمَا فَالقَاتِلُ وَالمَقْتُولُ فِي النَّارِ» فَقُلتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هذا القَاتِلُ، فَمَا بَالُ المَقْتُولِ؟! قَالَ: «إِنَّهُ كَانَ حَرِيصاً عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ». [الحديث ٣١ ـ طرفاه في: ٦٨٧٥، ٧٠٨٣].

والمراد من المعاصي هي الكبائر، أما الصغائر فأمرها هينٌ برحمة الله، فإن الحسناتِ يذهبن السيئات. «ولا يكفر صاحبها» أي عند الجمهور فإنهم قالوا: إن مرتكب الكبيرة ليس

بكافر ما دام يكون جازماً بالشهادتين، ومقراً بهما، خلافاً للمعتزلة، فإنهم قالوا: بالمنزلة بين المنزلتين.

أقول: قوله: «ولا يكفر صاحبها» على تقدير تحقيقه «كفر دون كفر» مُشْكِل؛ فإن موجبه أن يجوزَ إطلاقُ الكفر ولا يتأخر عنه. والجواب عندي: على تقدير التسليم أن مراده الإيذانُ بعدم إكفار صاحب المعصية من جانبه، والاقتصارُ به على المواضع التي ورد بها الشرع. فأينما حكم القرآنُ والحديثُ على أمر بكونه كفراً جَاز لك إطلاق الكفرِ عليه على طريق: كفر دون كفر، وإلا فلا يُسوَّغُ لك إطلاق الكفر عليه. وهذا كَحَذْر الشريعة عن اللّعْن، فلا يُسوَّغ لأحدٍ أن يلعن أحداً من عند نفسه.

ووجه الإشارة أنه جاء بلفظ المضارع، فمعناه لا يكفر في المستقبل. أما الإطلاقُ الذي مضى من جانب الشرع، فهو ماض، والمنع في المستقبل مخافةَ شيوعه في المحل وغير المحل. وعندي شرحٌ آخر أيضاً: وهو أنه لا يكفر صاحبها، لأن المتبادر من إطلاق الكفر، هو كفر الخلود، فيمنع عن إطلاقِهِ دفعاً لهذا التوهم. وله شرحٌ ثالث أيضاً: وهو يُبنى على ما أخرجه الهيثمي في «الزوائد» عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أنه عدّ عِدَّة أشياء ثم قال: ويقال بتركه: به كفر، ولا يقال: إنه كافر، ونحوه رأيت عن علي رضي الله تعالى عنه، ولكن في إسناده راوٍ كذاب. وعن الدارمي[1] أيضاً مثله حيث قال: يقال: به كفر، ولا يقال: إنه كافر.

قلت: إنه لا يُسمَّى كافراً لأن إطلاقَ اسم الفاعل على من صَدَرَ عنه الفعل مرةً ولم يتكرر، ليس بلطيف في العُرْف، وإن جاز عقلاً. نعم إذا تكرر وصار صفةً له لَطُف إطلاقه. ولذا يقال: إن الفعلَ للواقعة، فمن ضرب مرة يقال: إنه ضرب ولا يقال: فلان ضارب، وفلان سارق وفلان زانٍ، إذا لم يتكرر منه ذلك الفعل. فإن قلت: إن القرآن لم يقل به كفرٌ بل أطلقَ لفظ الكافر في قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] قلت: هذا إطلاق على الطائفة لا على الشخص، وكلامنا في الشخص دون الطائفة، فإنه يجوز أن يقال: لعنةُ الله على الكاذبين، بخلاف لعنة الله عليك، وإن كان كاذباً.

ويمكن أن يكونَ المصنفُ رحمه الله تعالى أراد منه بيانَ المسألة فقط. بأنه لا يكفر العاصي، ولم يكن أراد شرحَ الأحاديث التي وَرَدَ فيها إطلاق الكفر على المعاصي، وتأويلها بكفر دون كفر. ويحتمل أن يكونَ أراد من قوله: كفر دون كفر، إفادة التشكيك فيه، وأراد من

---

(١) قال الشيخ رحمه الله تعالى: وكان الدارمي في طبقة البخاري رحمه الله تعالى، وكان أسنَّ منه، ولذا تجد الثلاثيات عنده أزيد من البخاري، وكنيته أبو محمد، ولم يكن البخاري رحمه الله تعالى يُنشدُ شِعراً، فلما توفي الدارمي أنشد شعراً على وفاته، وعند محمد بن الحسن رحمه الله تعالى توجد الثنائيات أيضاً، وفي تقرير الفاضل عبد العزيز أن الثنائيات لمحمد رحمه الله تعالى قد جمعها عالم ببلدة الكشمير، وكانت عند شيخنا رحمه الله تعالى أيضاً.

المعاصي غير ما أطلق عليه الكفر. والمقصودُ أن ما أطلق عليه الكفرُ في الشرع فقد اندرج في باب كفر دون كفر. وأما المعاصي من غير هذا النوع فلا يُطلق عليه الكفر، ولا يكفر صاحبها لهذا النوع. ولذا أخرج تحت هذا الباب حديث: «إنك امرؤ فيك جاهلية»، ولم يُخرج نحو: «قتاله كفر». وأخرج في الباب الأول حديث: كُفران العشير، لمجيء إطلاق الكفر فيه. فيقال في أمثال تلك المعاصي: فيك جاهلية، ولا يقال: فيك كفر. ومن ارتكب القتل والعياذ بالله يقال له: به كفر، هذا كلّه على ما شرحوا به.

وأما الغرضُ منه على ما قررت مرادَه، فالصدع بعدم إطلاق الكفر على المعصية، والتصريح بأنه لم يرد من الباب السابق أن الكفر عرض عريض ولو كان ذهبَ إليه لجوَّز ذلك الإطلاق، فكأنه احتراسٌ منه، وتصريح بعدم إطلاق الكفر من ارتكاب المعصية، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ وهذه الآية نصٌ لأهل السنة والجماعة. وتأوَّل فيها الزَّمخشري. والشرك أخصُّ من الكفر، لأنه الكفرُ مع عبادة الغير، فهو أغلظُ أنواعه. فإنكار الرسالة كفرٌ وليس بشركٍ. وإنما ذكرَ فيها الشركَ خاصة والله أعلم، لأن أكثرهم كانوا يشركون في العبادة فوردت الآية ناعية عليهم. وإنما المراد الكفر مطلقاً[1]. ثم استشهد المصنف رحمه الله تعالى من آية أخرى وفيها أيضاً إطلاقُ المؤمن على العاصي، لأن الاقتتال معصية، غير أنه يُوجبُ أن يكونَ اقتتالهم المذكور في الآية كبيرةً، ليثبت إطلاق الكفر عليها، حتى يلزم صحة إطلاق المؤمن على من فيه كفر دون كفر.

قلت: إنما أراد المصنف رحمه الله تعالى في هذا الباب إطلاق المؤمن على من فيه جاهلية، ولا ريب في كون الاقتتال من أمور الجاهلية. وحينئذٍ لا حاجة إلى جعل هذا الاقتتال كبيرة.

---

(١) ووجدت في تقرير الفاضل عبد القدير فيما ضبطه من كلام الشيخ رحمه الله تعالى جوابين آخرين، وتعريبهما على ما فهمت: أن الأولى بحال القرآن البحثُ عن أسباب الشيء لا عن نفسه، والشركُ سبب من أسبابِ الكفر، والكُفرُ حكمُهُ يتفرع عليه، فاستحسن التعرضَ للشرك دون الكفر، والجواب الثاني: أن عدم مغفرة الكافر غير المشرك واضحٌ، فإنه إما بإنكاره بوجود الله سبحانه وتعالى وعدم مغفرته ظاهر، أو بإنكار رسوله والمناواة، والمعاداة، بذي منصب من الحكومة نفسها، فالبغاوة مع الرسول أيضاً يفضي إلى البغاوة مع الرب عز اسمه، وليس جزاء الباغي إلاّ الهلاك، فمنكره، أيضاً هالك على ظاهر الأمر، نعم، الإشكال فيمن أقر بربه ثم جعل يدعو له نداً في ذاته أو صفاته، فهل تناله المغفرة أو لا؟ فنبه على أنه أيضاً كأخوين إن مات عليه، و«بالجملة» كان الغموضُ في مغفرة المقر المشرك، لذا وقع التعرض له خاصة. وهناك جواب آخر للشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى في تفسيره ولا يعلق بالقلب ولا ثقة بالنُّسخة أيضاً، غير أن المولوي عبد الله قال: إن نسخة من تفسيره بلغت إلينا من حيدر آباد فطبعناها والشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى معاصر لابن عابدين الشامي ولكنه أفقه منه عندي، ومراد البخاري رحمه الله تعالى أن الكفرَ لما كان غير معفوٍ وما دون الشرك معفو، لزم أنه ليس بكفر، ولا يطلق عليه الكفر، انتهى ما نقله في تقريره.

٣٠ ـ قوله: (وعليه حلة) وفيه مسامحة من الراوي، لأن الحُلة اسم للثوبين من جنس، ولم يكن عليه ثوبان من جنس، لما عند المصنف رحمه الله تعالى في «الأدب» بلفظ: «رأيت عليه بُرْداً» وعلى غلامه بُرْداً. فقلت: لو أخذتَ هذا فلبستَه كانت حُلة ولأبي داود: فقال القوم: يا أبا ذر لو أخذت الذي على غُلامك فجعلته مع الذي عليك لكانت حُلة. ثم أجابه أبو ذرٍ بحكاية القصة التي كانت سبباً لذلك. ولفظُ الحديث وإن اقتضى المواساة دون المساواة، لكنه حَمَلَه على المساواة تشديداً على نفسه. وههنا دقيقة أخرى سنذكرها إن شاء الله تعالى في موضع آخر.

(سابت رجلاً) والرجل هو عَمَّار بن ياسر رضي الله تعالى عنه كان يطعن فيه أن أمه سُمية أمة. والحق إنها لم تكن أمة، بل اتُّخذت أمةً بالقهر. وفي «الفتح» أنه بلال.

واعلم أنه قال أرباب التصانيف: إن سبَّ الصحابة رضي الله عنهم فسقٌ. وقال بعضهم: إن سبَّ الشيخين كفر، والمحققُ أن سبَّ الصحابة رضي الله عنهم كلِّهم أو أكثرهم كفرٌ. وسبَّ صحابي واحد أو اثنين فسق، وسب أحدهما الآخر ليس بكفر، فإنه يكون لداعية، لا لمجردِ تبريدِ الغيظِ. بخلاف سبٍّ من بعدهم إياهم، فإنه ليس بسبب صحيح، بل لمجرد تبريد الغيظ. فإنهم قد انقطعوا عن الدنيا، ولم يبق لهم معاملة مع الناس، فلا يقعُ مَنْ يقعُ فيهم إلا لأجل الغيظ منهم، ثم إنهم اختلفوا في إكفار الروافض، ولم يكفرهم ابن عابدين رضي الله عنه. وأكفرهم الشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى، وقال: إن من لم يكفرهم لم يدر عقائدهم. ثم فصل في المسألة وبه أفتى، والله أعلم.

٣١ ـ قوله: (لأنصر هذا الرجل) وهو عليٌّ رضي الله عنه.

قوله: (القاتل والمقتول في النار) ومع هذا أقول: يمكن أن يكون بينهما فرقاً من جهة مباشرة القتل من جانب، وعدم المباشرة من جانب آخر، وإن كانا في النار. وعَرْضُ هذا الحديثَ في واقعة علي رضي الله عنه، ومعاوية رضي الله عنه في غير محله فإنَّ الحديث فيمن قاتل على الظلم والجَور. وأما عليٌّ رضي الله عنه فكان على الحق، وأما معاوية رضي الله عنه فكان أيضاً على الحق عنده. ولذا كان أكثر الصحابة رضي الله عنهم مع علي رضي الله عنه، ولا أعلمُ أحداً من الأنصار تخلّف عنه. غير أن المهاجرين اختلفوا، فتردد بعضهم، وسكت بعضهم، كابن عمر رضي الله عنه، ودخل بعضهم مع معاوية رضي الله عنه.

ثم إن العقلَ يكادُ يعجز عن إدراك مما كان في صدورهم من تقوى الله، حيث كان علي رضي الله عنه يقول في ابن عمر رضي الله عنه: لله دره، وكان ابن عمر رضي الله عنه حين وفاته يبكي على تأخرِه عنه، لما تبين له الحق، ولا ينقل عنهما أن يكونَ أحدهُما طعن على الآخر. ولو كان الأمر كما هو الآن لصارا عدوين يغتابُ أحدهما الآخر ويقع فيه والعياذ بالله ثم هذا لا يناقض قوله «السيف محاء للذنوب» وهو أيضاً حديث قوي. لأن موردَه فيما لم يُرِدِ المقتولُ قتلَ صاحبه، بخلاف هذا الحديث. وإذا صح أن السيفَ محاءٌ، أي يمحو الذنوب، ظهر شرح آخر لقوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ﴾ [المائدة: ٢٩] وهو أن المراد من قوله: «أن تبوء بإثمي» مَحْوُه عنه من أجل سيفه.

وحاصله: إني أرضى أن تكون من أصحاب النار بإثمك، وينمحي إثمي من سيفك، لأن السيف محاء. فكأنه إذاً انمحى عنه إثمه من سيفه، ومن فعله، فكأنه باء به ورجع بإثمه، وذهب به معه. لا بمعنى أنه طُرِحَ عليه ليخالف قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] فالقاتلُ حملَ وزرَ نفسِه، ولكنه محى عن المقتول ذنوبَه أيضاً، فكأنه ذهب بذنوبه معه، وإن لم يحملها على نفسه.

والحاصل: أن قوله تعالى: ﴿أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ﴾ إنما هو بطريق محو الإثم عن المقتول، لا بحملِهِ على نفسه. وإنما ذكر هكذا في التعبير تهويلاً، والمراد ما قلنا، والقرينة عليه ما بينا أعني حديث المحو. وقد مر بعض الكلام في حديث هِرَقْل تحت قوله: «وعليك إثم اليريسين»، وقد شرحت هناك أن المراد منه: إثم إهلاك اليريسين عليك، أما إثم كفرِهم فعليهم.

٢٤ ـ بابُ ظُلمٍ دُونَ ظُلمٍ

٣٢ ـ حدّثنا أَبُو الوَلِيدِ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ (ح) قَالَ: وَحَدَّثَنِي بِشْرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ سُلَيمَانَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]، قَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: أَيُّنَا لَمْ يَظْلِمْ نفسه؟! فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]. [الحديث ٣٢ ـ أطرافه في: ٣٣٦٠، ٣٤٢٨، ٣٤٢٩، ٤٦٢٩، ٤٧٧٦، ٦٩١٨، ٦٩٣٧].

والكلام فيه كالكلام في الترجمة السابقة، أي كفرٌ دون كفر. فقال الشارحون: معناه إن في الظلم أيضاً مراتب كالكفر، فدون عندهم بمعنى أقرب. وأقول: معناه أن ظلماً مغايرٌ لظلم، فدون عندي بمعنى «غير». وهذا حديث مرفوع في الخارج. ومن عادة المصنف رحمه الله تعالى أنَّ الحديثَ إذا لم يكنْ على شرطه ويكون مثبتاً لمقصودِهِ يضعه في الترجمة.

قوله: (فأنزل الله: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]) ظاهر هذه الرواية أن نزولها على السؤال المذكور ههنا. وفي رواية أخرى في جواب قولهم: «أيُّنا لم يَظْلِم» ألا تسمعون إلى قول لقمان: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. وظاهره أن تلك الآية قد كانت نزلت من قبل، وكان الصحابة رضي الله تعالى عنهم يعلمونها. قال الحافظ رحمه الله تعالى في جوابه: إن الآية نزلت في هذه القصة ثم استشهدَ بها النبي ﷺ أيضاً وبه تلتئم الروايتان. ثم إنهم اختلفوا في محصَّل السؤال والجواب: فقال الخطَّابي رحمه الله تعالى: كان الشركُ عند الصحابة أكبرَ من أن يلقَّبَ بالظلم، فحملوا الظلمَ على ما عداه من المعاصي. ولذا قالوا: أَيُّنا لم يَظْلم، وبيَّن لهم رسول الله ﷺ أنه عامٌّ للكفر وغيره من المعاصي، وإن كان المرادُ منه ههنا كُفْرَ الخلود فقط.

وقال الحافظ رحمه الله تعالى: بل إنهم حملوا الظلم على الأعم من الشرك، فما دونه، وخصصه النبي ﷺ بالشرك. فحاصلُ جواب النبي ﷺ على شرح الخطَّابي تعميمُ الظلم على كُفْر

الخلود وغيره، وعلى شرح الحافظ تخصيصهُ به، أي أنكم زعمتم أنه عامٌّ للكفر والمعاصي مع أنه خاص بالظلم الذي ليس بعده ظلم.

أقول: ومنشأ شرح الحافظ رحمه الله تعالى ترجمة المصنف رحمه الله تعالى، فإنه عمم الظلْمَ، وجعله ظلماً دون ظلم، ليمكن إطلاقه على الكفر والمعاصي سواءٌ بسواء، وتقام فيه المراتب. فحمل الحافظ رحمه الله الحديث أيضاً على العموم، ليكون ألصق بالترجمة. وعندي ما اختاره الخَطَّابي رحمه الله تعالى أظهر، لأنه يُبنى على حمل كلامهم على ما هو المعروفُ بينهم، بخلاف شرح الحافظ رحمه الله تعالى، وذلك لأن المعروفَ في معنى الشرك والكفر عندهم، كان هو لفظ الكفر والشرك، بخلاف الظلم، فإنه لم يكن عندهم معروفاً في الشرك والكفر، بل في سائر المعاصي. فعلى هذا حَمْلُ الظلم على ما وراء الكفر حَمْلٌ على ما كان المعروف المتعارف عندهم. ويلزم على شرح الحافظ حملُهُ على غير المتعارف عندهم، فإن الظلْمَ لم يكن عندهم معروفاً في الكفر، فهو حَمْلٌ على غير المتعارف.

أما مناسبتُهُ للترجمةِ، فبأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم لما فَهِمُوا من الظلم غيرَ الشرك، وأطلق النبي ﷺ الظلمَ على الشرك أيضاً، ثبت إطلاق الظلم على كفر الخلود وغيره، وثبت منه ترجمة ظلم دون ظلم على هذا التقدير أيضاً. فإن قلتَ: إذا كان الظلمُ مشهوراً عندهم فيما وراء الكفر، والمشهورُ في الشرك والكفر كان لفظاً هما دون الظلم، فمن أين أراد النبي ﷺ منه الشرك؟ قلت: إذا كان الله هو المتكلمَ، والرسولُ هو الشارع، فلا سؤال، ولا جواب. وقال قائل: إنه أخذ التنوين للتعظيم، والظلمُ العظيم هو الشِّرك، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. وقال آخر: إن اللبس يقتضي اتحاد المحل، فإن الشيءَ لا يختلطُ مع شيء آخر عند تغايرِ المحل. ولما كان محلُ الإيمان هو القلب، فلا يختلطُ معه غير الكفر، لأن ما وراءَه من الأفعال محلها الجوارح دون القلب، فلا لبس معها.

وحينئذٍ لو كان المرادُ من الظلم غيرَ الكفر من المعاصي، لما صح قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم﴾ [الأنعام: ٨٢]. فإن قلت: إن الإيمانَ والكفرَ ضدان، فكيف يتحد محلهما، فلا يحصل اللبس. وأجاب عنه شيخنا الشيخ محمود حسن رحمه الله: أن الكفرَ وإن لم يختلط مع الإيمان حقيقة، إلا أنه يمكن أن يلتبسَ معه في القلب، والالتباس غير الاختلاط، لأن في الاختلاط يكونُ الجمعُ حقيقة، وفي الالتباس لا يكونُ الجمعُ حقيقة، بل توهم الجمع شبهة[1]. ثم رأيت في كلام السُّبْكِي: أن تفسير النبي ﷺ بالشرك مأخوذ من قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ﴾ كما مرَّ عن شيخنا.

---

(١) قلت: هذا غاية تقرير الكلام، ولم أجد لإيضاحه غيرَ هذه الألفاظ، وهو واضحٌ في الهندية بلا تجشم فإن معناه: (رلنا) لا (ملنا) ومن كان يعرفُ اللغةَ يعرف الفرق بينهما، هذا ما عندي، وتقريره على ما عند الفاضل عبد القدير في تقريره في الهندية عن الشيخ محمد قاسم النانوتوي رحمه الله تعالى أن النبي ﷺ حمل الظلم على معنى الشرك، بقرينة اللبس، فإن الأعمال محلها الجوارح، فلا لبس للإيمان معهما لاستدعائه اتحاد المحل، ثم رآه الشيخ رحمه الله تعالى في «عروس الأفراح» عن السبكي عن والده: أن قرينة حمله عليه هي اللبس: والله تعالى أعلم.

وعندي يمكن أن تكون هذه الترجمة مأخوذةً من مجموع قوله تعالى: ﴿ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ﴾ [النور: ٤٠]، والحديث النبوي: «الظلم ظلمات يوم القيامة»، حيث جعلَ الظلمَ في الدنيا ظلمات يوم القيامة، والظلمات تفوق بعضها على بعض، فثبت ظلمٌ دون ظلم. فالمصنف رحمه الله لعله نظر إلى هذه وترجم بظلم دون ظلم، أما الاختلاط واللَّبس، فإنه وإن احتاج إلى اتحادِ المحل، لكنه يكفي له اتحاد الشخص أيضاً. وعلى هذا يصح اختلاط الإيمان مع المعاصي، مع كونها على الجوارح، والإيمان في القلب. فإن محلَّهما هو ذلك الرجل بعينه، وهو واحد، وإيجادُ تغاير المحل في الشخص الواحد بأنه القلب للإيمان والجوارح، للمعاصي، نظر منطقي، وهو بمعزلٍ عن نظرِ أهل العُرف.

ثم اعلم أنه يُعلم من سياق البخاري: «أن قوله: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ نزل بعد قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾... إلخ، مع أن الأمر على العكس. والجواب: أنه أراد بتلاوته دفعَ الاستبعاد، وتفريجَ همهم، وعبَّره الراوي بالنزول كما تلا أبو بكر رضي الله تعالى عنه قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٞ﴾ [آل عمران: ١٤٤] إلخ في خطبة بعد وفاته ﷺ تسلياً لهم ودفعاً لاستبعادهم، فقال قائل منهم: كأنها نزلت الآن، وانكشف عنهم ما رابهم، فهذا توسّع في البيان لا غيرُ.

٢٥ ـ باب عَلاَمَةِ المُنَافِقِ

لما قدَّم تفاوت المراتب في الكفر عَقَّبه، بكون النفاق أيضاً كذلك. ولا إشكال فيه على تحقيق الحافظ ابن تيمية رحمه الله، فإنه يمكن أن توجدَ في المؤمن خصائلُ النفاق، بل خصائل الكفر. نعم يشكلُ على الجمهور، فإن هذه الأشياء إذا كانت علامات على النفاق أوجب وجودها سلب اسم الإيمان عمن تحققت فيهم. فأجاب عنه بعضهم بأنها كانت علامات للمنافقين في عهده ﷺ خاصّة.

وأقول: العلامة غير العلة، فهذه علامات وأمارات للنفاق، وهي تتقدم على وجود الشيء، فيكون النفاقُ سابقاً عليها، وتلك علامات عليه. فمن تحققت فيه هذه، لا يحكم عليه بالنفاق، لأن تحققَ العلامة لا يستلزمُ تحقق المعلَّم عليه، بل يقال: فيه خَصلةٌ من النفاق. ولأن قيامَ المبدأ لا يوجبُ إطلاقَ المشتقِ عند الأدباء، ما لم يعتاد به حتى يصير له كالعَلَم كما مر.

وبعضهم قَسم النفاق: إلى عملي واعتقادي كما فعله البيضاوي في «شرح مصابيح السنة». قلتُ: دعه، فإن النفاق أمرٌ واحدٌ، وهو العمل بخلافِ الاعتقاد، أو الاعتقادُ بخلاف العمل. أما الأول فكالمنافقين[1] في زمنه ﷺ، فإنهم كانوا يعملون أعمال المسلمين، مع أن باطنَهم كان

---

(١) واعلم أن البيضاوي لم يصنف كتابه على طور المحدثين، بل أخذ كثيراً من «الكشاف»، وصاحبُ «الكشاف» يأتي في كتابه «الفائق» بالموضوعات أيضاً فاعلمه، هكذا في تقرير الفاضل عبد العزيز الكاملفوري.

مملوءاً ظلمةً وكفراً. وأما الثاني فكما ترى اليوم كثيراً من المسلمين، والمعصومُ مَنْ عَصَمَهُ الله.

٣٣ ـ حدّثنا سُلَيمَانُ أَبُو الرَّبِيعِ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْماعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ مَالِكِ بْنِ أَبِي عامِرٍ أَبُو سُهَيلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «آيَةُ المُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ». [الحديث ٣٣ ـ أطرافه في: ٢٦٨٢، ٢٧٤٩، ٦٠٩٥].

٣٣ ـ ثم إن قوله: (إذا حدث كذب) يتحقق فيما قال، أو فعل شيئاً في الماضي، فحكى عنه بخلافه.

وقوله: (إذا وعد أخلف) يكون في المستقبل. وفيه أن الإخلافَ نوعٌ آخر غيرُ الكذبِ، وإن كان أهل العرف يعدُّونهما واحداً، وإنما كانت هذه علامة على النفاق، لأن الظاهرَ من حالِ المؤمن أن يخبرَ عن الواقع كما هو في نفس الأمر، وهكذا الأليقُ بحاله أن يوفي بما وعد، ويظهرَ الحق عند الخصومة، لكنه خالف الظاهر، فإذا حدَّث كذب، وإذا وعد أخلف وإذا خاصم فجر ولم يظهر الحق، فكان كذي الوجهين باطُنه غير ظاهره، فصلحت تلك الصفات، لكونها علائمَ على النفاق.

والفرق بين الوعد والعهد: أن الوعد يكون من طرف، والعهد من طرفين، وفي خلف الوعد عندنا، قولان: الأول: إنه مكروهٌ كراهةَ تحريم، والثاني: كراهة تنزيه. هكذا نقله النووي رحمه الله تعالى. قلت: بل الأمر عندي أن يُقسَّم على الأحوال[1]: فإن أرادَ الإخلافَ عند الوَعْد كُرِه تحريماً، وإن أراد الإنجاز ثُم مَنَعه مانعٌ لا يكون مكروهاً. والعهد يقابله الغدر. والفجور معناه أن لا يتمالَكَ نفسَه عند الخصومة، وينزل إلى السِّباب "يعني ابني آبى مين نه رهى أو كالى كلوج براتر آوى".

قوله: (حتى يدعها) وإنما زادها لأنه إذا تركَ هذه الخصائل، حتى خرج عنها وخرجت عنه، لا يبقى عليه حكمُ النفاق، كما في تمثيل إيمان الزاني، أنه يصيرُ كالظُّلة حين يزني، فإذا فرغ منه رجع إليه.

تنبيه

٣٤ ـ حدّثنا قَبِيصَةُ بْنُ عُقْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفيَانُ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقاً

---

(١) ويؤيده ما في «المشكاة» في باب الوعد عن زيد بن أرقم مرفوعاً قال: «إذا وعد الرجل أخاه ومن نيته أن يفي له فلم يف له ولم يجيء للميعاد، فلا إثم عليه» رواه أبو داود والترمذي.

خالِصاً، وَمَنْ كانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدَعَهَا: إِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ، وإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ».

تَابَعَهُ شُعْبَةُ عَنِ الأَعْمَشِ. [الحديث ٣٤ ـ طرفاه في: ٢٤٥٩، ٣١٧٨].

٣٤ ـ قوله: (من كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق) يدل صراحةً على تحقيق الحافظ ابن تيمية من أنه يوجد في المسلم أشياء الكفر.

٢٦ ـ بابُ قِيَامِ لَيلَةِ القَدْرِ مِنَ الإِيمَانِ

٣٥ ـ حدّثنا أَبُو اليَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيبٌ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ، عَنِ الأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ يَقُمْ لَيلَةَ القَدْرِ إِيمَاناً وَاحْتِسَاباً غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ». [الحديث ٣٥ ـ أطرافه في: ٣٧، ٣٨، ١٩٠١، ٢٠٠٨، ٢٠٠٩، ٢٠١٤].

واعلم أني متردد في معنى القيام: أنه مأخوذٌ من القيام في الصلاة، أو أنه مقابلٌ للنوم فقط. وعلى الأول معنى قوله: «من يقم» أي من يصلي ليلة القدر فله كذا، وإن كان مأخوذاً من الثاني فمعناه: من أحيا ليلة القدر فقط، سواء كان بالصلاة أو الأذكار، أو لم ينم، فله كذا كلفظ الوقوف في عرفات، فإنه لا يشترط فيها القيام وإن كان مستحباً. وكذا أتردد في قوله تعالى: ﴿قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢﴾ [المزمل: ٢] إن المأمور به هو القيام للصلاة، أو إحياء الليل، واختار المفسرون أنه القيام إلى الصلاة، فإن كان الأمرُ كما قال المفسرون، فالمقصود من الأمرِ بالقيام هو الصلاة، ويكون المقصود منه القراءة كما يستفاد من قوله: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: ٤] وإن كان المراد به مطلق القيام، فالمقصودُ هو القرآن، سواء كان في ضمن الصلاة أو غيرها، ومن ههنا أترددُ في النَّسخ أيضاً، أنه في القيام فقط، والقرآن باق إلى الآن، أو في تطويلِهِ مع بقاءِ نفس القيام، والمقصود هو قراءة القرآن في ضمن الصلاة.

فائدةٌ مهمةٌ في معنى الاحْتِسَاب

قوله: (إيماناً واحتساباً) واعلم أن الاحتساب كثيراً ما يُستعمل في الأحاديث. فاعلم أن اشتراطَ الإيمانِ ظاهرٌ، فإنه لا عبرة بالعبادات بدون الإيمان. أما الاحتساب فهو مرتبة علم العلم واستحضار النية، وعدم الذهولِ عنها واستشعار القلب بها. فإنا وجدناه بعد التتبع مذكوراً في مواضع، أما في مواضع الذهول، إذا يذهل عنها ذاهل، فيوجه الشارع هناك إلى الاحتساب كما في المصائب السماوية، فإنه لا أحدَ يرجو فيها الثواب، لعدم دخله واختياره فيها، فهذا محل التنبيه ليحصل له الأجر، ولذا قال النبي ﷺ لمن مات ولدها: «فلتصبر ولتحتسب» فإن الموتَ أمرٌ سماوي مضى عليها كما يمضي على سائر الناس، وربما يمكن أن أن يتوجَّه الذهنُ فيه إلى أجر، فكان موضع ذُهول.

فنبَّه على أنه وإن كان أمراً سماوياً، إلَّا أنه توفرَّ لها الأجرُ إن تصبر وتحتسب، أو في

مواضع المشقة، والمجاهدة، كقيام الليل فيذهل فيه عن النية أيضاً من جهة أخرى، لأن ما فيه مِن حَمْل المشاق وإتعاب النفس، ومقاساة الأحزان، يعدُّه المرء طاعةً بنفسه، ولا يرى فيه جهة غير تلك الجهة على نقائض المصائب السماوية، فإنه لا يرى فيها جهةَ الطاعة. فوجه الشارع ههنا أيضاً إلى توفير النية ليزداد أجراً، أو في موضع يعدّه الرجل خفيفاً غير موجب لأجر، كما في الإنفاق على الأهل والمجيء من البُعْد للصلاة، فإن الأولَ واجبٌ عليه طبعاً وعرفاً، والثاني وسيلة. فالمرادُ منه توفير النيةِ، واستحضارُهَا، وإشعارُ القلب بها في تلك المواضع، فهو مرتبة عِلم العلم، دون العلم، وقد مر معنا أنه لا حاجةَ لإحراز مطلق الأجر إلى نية زائدة على ما تكون في الأفعال الاختيارية، بل تكفي منها ما يكون قُبيل الأفعال الاختيارية.

نعم، لا بد من انتفاء النية الفاسدة، وبعده لا تجب عليه نية أخرى لتحصيل الثواب، وهذا الشرح أخذته من حديث «مسند أحمد»: «من هَمّ بحسنة كتب له عشر حسنات إذا أشعر به قلبه وحرص... الخ». فهذا هو الاحتساب عندي أي إشعار القلب، وهو أمر زائدٌ على نفس النية، فالنيةُ وإن كانت كافية لإحراز الأجر إلَّا أن في الاحتساب معنى ليس فيها[1].

٢٧ ـ بابُ الجِهَادِ مِنَ الإِيمَانِ

٣٦ ـ حدّثنا حَرَمِيُّ بْنُ حفص قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَاحِدِ قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَارَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ بْنُ عَمْرِو بْنِ جَرِيرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «انْتَدَبَ اللَّهُ لِمَنْ خَرَجَ فِي سَبِيلِهِ، لَا يُخْرِجُهُ إِلَّا إِيمَانٌ بِي وَتَصْدِيقٌ بِرُسُلِي، أَنْ أُرْجِعَهُ بِمَا نَالَ مِنْ أَجْرٍ، أَوْ غَنِيمَةٍ، أَوْ أُدْخِلَهُ الجَنَّةَ، وَلَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي مَا قَعَدْتُ خَلْفَ سَرِيَّةٍ، وَلَوَدِدْتُ أَنِّي أُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، ثُمَّ أُحْيَا، ثُمَّ أُقْتَلُ، ثُمَّ أُحْيَا، ثُمَّ أُقْتَلُ». [الحديث ٣٦ ـ أطرافه في: ٢٧٨٧، ٢٧٩٧، ٢٩٧٢، ٣١٢٣، ٧٢٢٦، ٧٢٢٧، ٧٤٥٧، ٧٤٦٣].

٣٦ ـ قوله: (إيمان بي وتصديق)... إلخ. وهذا تنوينٌ في المُسند إليه، فلا تخلو عن فائدة، وإنما الخلاف في تنوين المسند، كما مر فتفيد التبعيض، وتدل على أن إيماناً دون إيمان (وتصديق برسوله) إن كان بأو العاطفة، فالغرض أنه لا فرق بين الإيمان والتصديق ههنا، إلا باعتبار المتعلق، وهو الله في الإيمان، والرسول في التصديق، بخلاف ما إذا كان بالواو العاطفة، قال الشيخ الأشعري: إن التصديق كلام نفسي، وهو قوي أيضاً. لأن الشريعة جعلت غايةَ القتال قول: لا إله إلا الله، فقال ﷺ: «أمرتُ أن أقاتلَ الناسَ حتى يقولوا: لا إله إلا الله»، فجعل قولَ تلك الكلمة إيماناً، ومبدأ القول هو الكلام النفسي، والمرادُ منه قول النفس، فإذا قال النفس بتلك الكلمة تبعه اللسان، وأقر بها. وقد مر تفصيله من قبل.

---

(١) قلت ويتوهم من بعض الألفاظ دخول قسم في قسم آخر، وإنما لم نهتم بتمييزه في التعبير لوضوح المراد، فعليك بالتأمل، في الأمثلة ليتبين لك تباين المراد.

(من أجر أو غنيمة) قيل: إن «أو» لا يناسب ههنا. فإنها للترديد بين الأمرين، ولا ترديد ههنا، فإن المجاهد لا يخلو عن الأجر بحال. قال القرطبي: إن الكلام في الأصل كان هكذا من أجر فقط، أو أجر وغنيمة، وكان فيه تكرار، فحذفَ الأجرُ من المعطوف، فصار من أجر أو غنيمة، والاختصار في مثل هذه المواضع شائع. لأن حصولَ الأجر معلومٌ، ومفروغ عنه، فصار ذكره حشواً، فحذفه اعتماداً على فَهْم السامع. ونظيره ما قرره الطحاوي رحمه الله تعالى في قوله ﷺ: «إما أن تصلي معي، وإما أن تخفف عن قومك»، فإن التقابل في الظاهر غير مستقيم، وسيجيء الكلام فيه في موضعه إن شاء الله تعالى.

أقول: والذي ظهر لي أنه يكفي لاستعمال «أو» العاطفة تغاير الحقيقتين فقط، وإن اجتمعا في الخارج، فلا يُشترط فيها المنافاة بحسبِ الخارج. وعلى هذا فاستعمال «أو» بين التابع والمتبوع لإفادة أن هذا أمرٌ وهذا أمرٌ آخر، كما في الحديث: «من أجر أو غنيمة»، فإن الغنيمة تابعة للأجر. ولما كان الأجرُ مغايراً للغنيمةِ صح استعمال «أو»، وهكذا قلت في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام: ١٥٨] استدل به الزمخشري على أن الإيمان بدون الأعمال غير منج، وقال: تقديرُ الآية هكذا: لا تنفعُ نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل، أو آمنت ولم تكسب في إيمانها خيراً لتصح المعادلة. وهذا صريحٌ في أن الإيمان بدون كسب الخير غيرُ منج، وهو مذهب المعتزلة. وأجاب عنه ابن الحاجب في «أماليه» وأبو البقاء في «كلياته»، والشيخ ناصر الدين في «حاشية الكشاف»، وكذا الطيبي في «حاشية الكشاف»، وابن هشام في «المُغنى»، وكلامُ الطيبي أجودُ من الكل.

والذي عندي هو أن «أو» ليست لبيان التنافي بين المعادلين، بل جيء بها لإفادة أن الإيمان شيءٌ آخر والكسبَ شيءٌ آخر. وحاصل المعنى: نفي الكسبِ والإيمانِ جميعاً، أي لا تنفع إيمانُ نفس لم تكن آمنت ولم تكسب في إيمانها خيراً. فانتفاءُ النجاة ليست لانتفاء الكسب مع وجود الإيمان، بل لانتفاءِ الإيمان وكسب الأعمال جميعاً، ولا نزاع فيه. فإن سمحت به قريحتُك بقَبوله فاقبله، وإلا فشأنك، وسنقررها بأبسط منه فيما سيأتي، فانتظره.

٢٨ ـ بابٌ تَطَوُّعِ قِيَامِ رَمَضَانَ مِنَ الإِيمَانِ

٣٧ ـ حدّثنا إِسْماعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ حُمَيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ قَامَ رَمَضَانَ إِيمَاناً وَاحْتِسَاباً غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ». [طرفه في: ٣٥].

٢٩ ـ بابٌ صَوْمُ رَمَضَانَ احْتِسَاباً مِنَ الإِيمَانِ

٣٨ ـ حدّثنا ابْنُ سَلامٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيلٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيى بْنُ سَعِيدٍ،

عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيمَاناً وَاحْتِسَاباً غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ».

٣٠ ـ بابُ الدِّينِ يُسْرٌ

وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: «أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ».

يريد: أن الإيمانَ بعد كونه كاملاً بجميع أجزائه ينقسم: إلى العسر، واليسر، ومع هذا هو إيمان، فصار كالكلي المتكرر بالنوع.

(الحنيفية) واعلم أن القرآنَ جعل اليهودية، والنصرانية، مقابِلاً للحنيفيّة، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [البقرة: ١٣٥]، فالقرآن يذمُّ اليهودية، والنصرانية، ويمدح الحنيفية، ولا يُدرى وجهه، فإنهما أيضاً من الأديان السماوية، نعم، لو كانت المَذَمَّة على المتبعِين لما كان فيه إشكالاً، إلا أنها على هذه الأديان. فالوجه عندي: أن اليهوديةَ والنصرانية في الأصل ألقابٌ لأتباعِ التوراةِ والإنجيل، ولما حرَّفُوهما وبدلوا كلام الله من بعد ما عَقَلُوه، واشتروا به ثمناً قليلاً، وباؤوا بغضب من الله، صارت اليهوديةُ والنصرانيةُ، ألقاباً لأتباعِ التوراةِ المحرفة، والإنجيل المحرَّف الذي في أيديهم، فذمه القرآن، وقابل بينهما وبين الحنيفيّة لهذا.

والحنيفُ في الأصل لقبٌ لإبراهيم عليه الصَّلاة والسَّلام، وهو الأصل في هذا اللقب، وسائرُ الناس فيه تبعٌ له. لأنه كان مبعوثاً إلى الكفار، بخلاف موسى، وعيسى عليهما الصَّلاة والسَّلام فإنهما كانا مبعوثَيْن إلى بني إسرائيل، وهم مسلمون نسباً فلم يُلقبَا به، وإن كان حنيفين قطعاً. قالوا: الحنيف: هو المائل عن الأديان الباطلة إلى دين الحقِّ سُمّي به إبراهيم عليه الصَّلاة والسَّلام لميله عن الباطل إلى الحق. قلت: الحنيف هو الذاهب إلى الدين الحق بدون التفاتٍ منه إلى الجوانب والأطراف، وإليه أشار الشيخ فريد الدين العطار:

"از یکی کو وزد وئی یکسوی باش یك دل ویك قبله ویك روی باش"

وقد أمرَ اللَّهُ جميع الناس بالحنيفية فقال: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ [البينة: ٥] ثم رأيت في «الملل والنحل»: أن الحنيف مقابل للصابىء، وليعلم منه أن الحنيفَ هو المعترف بالنبوة، والصابىء هو المنكر بالنبوة، ومر عليه الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى في مواضع، ولم يكتب شيئاً شافياً، وقال: إن قوم نمروذ كان صابئياً، وكان فيهم الفلسفة، ومن هؤلاء تعلمه الفارابي، ثم مر على تلك الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢] ولمّا لم يدرك حقيقةَ الصابئين غَلِطَ في تفسيرها، ففسر قوله: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ إلخ بالصابئين الذين كانوا مؤمنين، وزعم أن اليهود والنصارى كما أنهم كانوا مؤمنين في

زمنهم مع بقائهم على اليهودية، والنصرانية، كذلك الصابئون أيضاً كانوا مؤمنين في زمانهم، مع بقائهم على الصابئية، مع أنهم لم يؤمنوا قط، فإن فريقاً منهم كان يتدينُ بأول المبادىء على طريق الفلاسفة، وفرقة أخرى كانت تتعبدُ بالنجوم في هياكلهم، وأخرى كانت تنحت الأصنام وتعبدها، صرح به في «روح المعاني» والجَصَّاص في «أحكام القرآن».

وقد بحث العلماء عن شؤون الصابئة، وأحسنُ من بحث عنهم هو الإمام أبو بكر الجصاص، تكلم عنهم في ثلاثة مواضع من تفسيره: «أحكام القرآن» كلاماً جيداً شافياً محققاً، وكذا ابن النَّديم في «الفهرست»فليراجع[1]، ....

---

(١) قال الجصاص في تفسير سحر أهل بابل: إنهم كانوا قوماً صابئين يعبدون الكواكب، السبعة ويسمونها آلهة، ويعتقدون أن حوادثَ العَالم كلها من أفعالها، وهم معطِّلة لا يعترفون بالصانع الواحد المبدعِ للكواكب، وجميع أجرام العالم، وهم الذين بعث الله إليهم، إبراهيم خليله صلوات الله عليه، فدعاهم إلى الله تعالى... وكان أهل بابلَ والعراق والشام ومصر والروم على هذه المقالة إلى أيام بيوراسب الذي تسميه العرب: الضحاك... وكانت علوم أهل بابَل قَبل ظَهور الفرس عليهم الحيل والنيرنجيات، وأحكام النجوم، وكانوا يعبدون أوثاناً قد عملوها على السماء والكواكب السبعة، وجعلوا لكل واحد منها هيكلاً فيه صنمه، ويتقربون إليها بضروب من الأفعال على حسب اعتقاداتهم موافقة ذلك الكوكَب الذي يطلبون منه بزعمهم فعلَ خيرٍ أو شرٍ فمن أراد شيئاً من الخير والصلاح بزعمه، يتقرب إليه بما يوافق المشتري من الدخن، والرقي والعقدِ، والنفث عليها، ومن طلب شيئاً من الشر والحرب والموت والبوار لغيره، تقرب بزعمه إلى زحل بما يوافقه من ذلك، إلى آخر ما بسطه من خرافاتهم وأباطيلهم كذا في «أحكام القرآن».

وقال في آخر باب تزوج الكتابيات:

قال أبو بكر: الصابئون الذين يعرفون بهذا الاسم في هذا الوقت، ليس فيهم أهل كتاب، وانتحالهم في الأصل واحدٌ، أعني الذين بناحية حرَّان، والذين بناحية البطائح في سواد واسط، وأصلُ اعتقادهم تعظيم الكواكب السبعة، وعبادتها، واتخاذها آلهة، وهم عبدة الأوثان في الأصل، إلاّ أنهم منذ ظهر الفرس على إقليم العراق وأزالوا مملكة الصابئين، وكانوا نَبَطاً لم يجسروا على عبادة الأوثان ظاهراً، لأنهم منعوهم من ذلك، وكذلك الروم، وأهل الشام والجزيرة كانوا صابئين فلما تنصَّرَ قسطنطين حملهم بالسيف على الدخول في النصرانية فبطلت عبادةُ الأوثان مِن ذلك الوقت ودخلوا في غِمار النصارى في الظاهر، وبقي كثير منهم على تلك النِّحلة مستخفين بعبادة الأوثان، فلما ظهر الإِسلام دخلوا في جملة النصارى، ولم يميز المسلمونَ بينهم وبين النصارى، إذ كانوا مستخفين بعبادة الأوثان، كاتمين لأصل الاعتقاد، وهم أكتم الناس لاعتقادهم، ولهم أمور وحيل في صبيانهم إذا عقلوا في كتمان دينهم.

وعنهم أخذت الإسماعيلية كتمان المذهب، وإلى مذهبهم انتهت دعوتهم، وأصلُ الجميع اتخاذ الكواكب السبعة آلهة وعبادتها، واتخاذها أصناماً على أسمائها، لا خلاف بينهم في ذلك، وإنما الخلاف بين الذين بناحية حرَّان وبين الذين بناحية البَطَائح في شيء من شرائعهم، وليس فيهم أهل كتاب، فالذي يغلب في ظني في قول أبي حنيفة في الصابئين أنه شاهد قوماً منهم أنهم يُظهرون أنهم من النصارى وأنهم يقرؤون الإِنجيل وينتحِلُون دين المسيح تقيةً، لأن كثيراً من الفقهاء لا يرون إقرارَ معتقدي مقالهم بالجزية، ولا يقبل منهم إلاّ الإسلام أو السيف، ومن كان اعتقاده من الصابئين ما وصفنا، فلا خلاف بين الفقهاء أنهم ليسوا أهل كتاب، وأنه لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم. انتهى.

=

وظني: أنهم كانوا يعتقدون بمخترعاتِهِم، وتسويلاتِ شياطينهم، وكان عندهم من أشياءِ النبوة أيضاً، إلا أنهم لم يكونوا يتبعون نبياً خاصاً، وقال بعضهم: إن المراد من ﴿وَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾

= وتعلَمُ نحوه في باب أخذ الجزية من أهل الكتاب ورُوي في ذلك اختلافاً بين التابعين. وقد بسط ابن النديم في كتابه «الفهرست» في أحوالهم بما لا مزيد عليه، فذكر في الفن الأول من المقالة التاسعة معتقداتهم، وصلواتهم، وصيامهم، وذبائحهم، وسائر أحكام دينهم مفصلاً، ثم ذكر حكاية أخرى في أمرهم فقال: قال أبو يوسف أيشع القطيعي النصراني في كتابه في الكشف عن مذاهب الحرانيين المعروفين في عصرنا بالصابئة: إن المأمونَ اجتاز في آخر أيامِهِ بديار مصر، يريد بلاد الروم للغزو، فتلقاه الناس، يدعون له وفيهم جماعة من الحرَّانيين وكان زيهم إذ ذاك لبس الأقبية، وشعورهم طويلة بوَفْرَات كوَفْرة جدِ سنان بن ثابت، فأنكر المأمون زيهم وقال لهم: من أنتم من الذمة؟ فقالوا: نحن الحرنانية، فقال: أنصارى أنتم؟ قالوا: لا، قال: فيهود أنتم؟ قالوا: لا، قال: فمجوس أنتم؟ قالوا لا، قال لهم أفلكم كتاب أم نبيٌ، فمجمجوا في القول، فقال لهم: فأنتم إذاً الزنادقة عبدة الأوثان، وأصحاب الرؤوس في أيام الرشيد والدي. وأنتم حلالٌ دماؤكم، لا ذمة لكم فقالوا: نحن نؤدي الجزية...

فاختاروا الآن أحد أمرين: إما أن تنتحلوا دينَ الإسلام، أو ديناً من الأديان التي ذكرها الله في كتابه، وإلاّ قتلتكم عن آخركم، فإني قد أنظرتكم إلى أن أرجعَ من سفرتي هذه، فإن أنتم دخلتم في الإسلام أو في دين من هذه الأديان التي ذكرها الله في كتابه، وإلاّ أمرت بقتلكم واستئصال شأفتكم ـ ورحلَ المأمونُ يريدُ بلد الروم، فغيروا زِيهم، وحلقوا شعورَهم وتركوا لبس الأقبية، وتنصر كثيرٌ منهم، ولبسوا زنانير، وأسلم منهم طائفة، وبقي منهم شرذِمة بحالهم، وجعلوا يحتالون، ويضطربون، حتى انتدب لهم شيخ من أهلِ حران فقيه، فقال لهم: قد وجدتُ لكم شيئاً تنجون به وتسلمُون من القتل فحملوا إليه مالا عظيماً من بيت مالهم...

فقال لهم: إذا رجع المأمونُ من سفره فقولوا له: نحن الصابئون، فهذا اسم دين قد ذكره الله جل اسمه في القرآن، فانتحِلُوه فأنتم تنجون به. وقضى أن المأمون توفي في سفرته تلك بالبذندون... وانتحلوا هذا الاسم منذ ذلك الوقت، لأنه لم يكن بحران ونواحيها قومٌ يسمَّون بالصابئة، فلما اتصل بهم وفاة المأمون ارتد أكثر من كان تنصر منهم، ورجع إلى الحرنانية،، وطولوا شعورهم حسب ما كانوا عليه قبل مرور المأمون بهم، على أنهم صابئون، ومنعهم المسلمون من لُبْس الأقبية، لأنه من لُبْس أصحاب السلطان، ومن أسلَم منهم لا يمكنه الارتداد خوفاً من أن يقتل، فأقاموا منسترين بالإسلام، فكانوا يتزوجون بنساء حرانيات، ويجعلون الولد، الذكرَ مسلماً، والأنثى حرانية، وهذه كانت سبيل كل أهل ترعوز، وسلمسين، القريتين المشهورتين العظيمتين بالقرب من حران إلى منذ نحو عشرين سنة.

كان الشيخان المعروفان بأبي زرارة، وأبي عروبة، علماء شيخ حران بالفقه والأمر بالمعروف، وسائر مشايخ أهل حران وفقهائهم احتسبوا عليهم ومنعوهم من أن يتزوجوا بنساء حرانيات، أعني صابئات، وقالوا: لا يحل للمسلمين نكاحهم، لأنهم ليسوا من أهل الكتاب هكذا في النسخة، وبحران أيضاً منازل كثيرة إلى هذه الغاية بعض أهلها حرنانية ممن كان أقام على دينه في أيام المأمون، وبعضهم مسلمون، وبعضهم نصارى ممن كان دخل في الإسلام وتنصَّر في ذلك الوقت إلى هذه الغاية، مثل قوم يقال له: بنو أبلوط، وبنو قيطران، وغيرهم مشهورين بحران، اهـ.

وقد فصل أحوالهم وذكر في خاتمتها ـ وقد كان هارون بن إبراهيم بن حمَّاد بن إسحاق لما كان يلي بحران وأعمالها القضاء، وقع إليه كتاب سرياني فيه أمر مذاهبهم وصلواتهم، فأحضر رجلاً فصيحاً بالسريانية والعربية ونقله له بحضرته من غير زيادة ولا نقصان، والكتاب موجود كثير بيد الناس، واحتسب هارون بن إبراهيم حملَه إلى أبي الحسن علي بن عيسى وفي ذلك الكتاب مشروح، فلينظر فيه فإنه يغني عن كثير من الكتب المعمولة في معناه. انتهى.

من يؤمنُ في المستقبل، وإنما اضطروا إلى هذه التوجيهات، لأن في ظاهر الآية تكراراً في قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ لما مر ذكره في صدرِ الآية أيضاً. والوجه عندي: أن ﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ الثاني استئناف للكلام السابق، للفصل بينه وبين ما يترتب عليه، فإن قوله: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ مرتبط مع قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ فأعيد بالاستئناف ليظهرَ الترتب. ثم إني رأيت في كُتُبِ أهل الكتاب أن الحنيفَ عندهم لفظ المذمة، والكاهِنُ من ألفاظ المدح، حتى أنهم كانوا يستعملونه في الأنبياء أيضاً، وفي عرفنا بالعكس: الحنيف من أوصاف الأنبياء، والكاهن من أوصاف الكفار. قال ﷺ: «من أتى كاهناً وصدقه فقد كفر» أو كما قال، والحاصل: أن المرادَ من الحنيفية الآن هو الملةُ الإبراهيمية، وسيجيء بعض الكلام في باب التيمم.

٣٩ ـ حدّثنا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ مُطَهَّرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ مَعْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الغِفَارِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ المَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بالغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ». [الحديث ٣٩ ـ أطرافه في: ٥٦٧٣، ٦٤٦٣، ٧٢٣٥].

٣٩ ـ (لن يشادَّ الدين)... إلخ أي من أراد أن يعملَ بالعزائم فقط ولا يترخص بالرخصِ، يكون مغلوباً من الدين، ويَغْلِبُ عليه الدين آخراً ولا يستطيعُ أن يداومَ عليه، فليعمل بالعزائم والرخص.

(فسددوا وقاربوا) من السداد بالفتح، وهو: القصد. وحاصله عندي: أن اقتصدوا في الأعمال واتركوا التعمق، وترجمته في الهندية (ميانه روى كرو اور بلنديروازى نكرو) فاغتنمه غنيمةً باردةً، فإنه سهلٌ ممتنعٌ، وإن كثيراً من الناس عن حقيقتِهِ لغافلون، فلا يدركونَ مراد هذين اللفظين.

(واستعينوا بالغدوة)... إلخ وكان مولانا قطب العالم الشيخ الجنجوهي رحمه الله تعالى يؤوله بالذكر في الغدوة والرَّوْحة وشيء من الدُّلجة، وإن ورد الحديث في الجهاد.

٣١ ـ بابُ الصَّلَاةِ مِنَ الإيمَانِ

وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] يَعْنِي صَلَاتَكُمْ عِنْدَ البَيْتِ.

واعلم أن ههنا إشكالين: الأول: أنه لا خفاء في أن العمل بالمنسوخ قبل نزول الناسخ مقبولٌ، فما وجه إشكال الصحابة رضي الله تعالى عنهم فيمن ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس؟ والجواب: أنه كان أول نُسْخ في الإسلام، كما رُوِي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه فلم يكونوا يعلمون المسألة. والإشكال الثاني على ترجمة المصنف رحمه الله. وحاصله: أنه لم يكن للصحابة تردد في الصلوات التي صُليت إلى بيت الله، إنما كان الترددُ فيما صليت

إلى بيت المقدس، وإذن لا معنى لتفسيره بالصلاة عند البيت، فإنه لم يكن لهم إشكال في تلك الصلوات، مع أنه روى النسائي وغيره في الحديث المذكور فأنزل الله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾: صلاتكم إلى بيت المقدس، وعلى هذا فقول المصنف رحمه الله تعالى: «عند البيت» مشكلٌ، مع أنه ثابتٌ في جميع النسخ.

قال بعض العلماء: إن المرادَ من البيت هو بيتُ المقدس، و «عند» بمعنى إلى، فصار الحاصل: يعني إلى بيت المقدس.

قلتُ: والمعروف من البيتِ عند الإطلاقِ بيتُ الله، دون بيتِ المقدس. وأجاب عنه النووي: أن المراد منه الصلوات بمكة، وهو أيضاً كما ترى، فإن الترددَ والشبهة إنما كان في الصلوات التي صُليت بالمدينة سبعةَ عَشَرَ شهراً إلى بيت المقدس. وقال الحافظ رحمه الله: مقاصد البخاري في هذه الأمور دقيقة وبيان ذلك: أن العلماء اختلفوا في الجهة التي كان النبي ﷺ يتوجه إليها للصلاة وهو بمكة، فقال ابن عباس رضي الله تعالى عنه وغيره: كان يصلي إلى بيت المقدس، لكنه لم يكن يَسْتدبر الكعبة، بل يجعلها بينه وبين بيت المقدس. وأطلق آخرون: أنه كان يصلي إلى بيت المقدس. وقال آخرون: كان يصلي إلى الكعبة، فلما تحول إلى المدينة استقبلَ بيت المقدس، وهذا ضعيف، يلزمُ منه دعوى النَّسخ مرتين، والأول أصح، وراجع التفصيل من «شرح المواهب» للزُّرْقَاني.

وكأن البخاري أراد الإشارةَ إلى الجزم بالأصح، من أن صلاتهم عند البيت كانت إلى بيت المقدس، واقتصر على قوله: «عند البيت»، ولم يقلْ إلى بيت المقدس، اكتفاءً بالأولوية، لأن صلاتهم إلى غير جهة البيت، وهم عند البيت، إذا كانت لا تضيع، فأحرى أن لا تضيعَ إذا غابوا عنه، فتقديرُ الكلامِ هكذا يعني: صلاتكم التي صليتُمُوها عند البيت إلى البيت المقدس. قلت: إن «عند» ههنا للزمان، والمراد منَ البيت هو بيت الله. والمعنى: أن صلاتَكم إلى بيت المقدس لم تضيع عند كون البيت قبلة، وحينئذٍ «عند» زمانية لا مكانية.

بحثٌ أنيقٌ في استقبال الكعبة واستقبالِ بيت المقدس، وهل كانا قِبْلتين، أم كانت الكعبة قِبلة لجميع الملل، وهل النسخ وقع مرة أو مرتين؟

بقي الكلام في أن استقبالَ بيت المقدس كان من الاجتهاد، أم من الوحي، فحقق ابن القيم رحمه الله تعالى في «هداية الحيارى» أن مكةَ شرفها الله وبيتَ المقدس كانتا قبلتين من قبل، وكان إبراهيم عليه الصلاة والسلام عيَّنهما، فالقبلتان إبراهيميتان. وذهب جماعة[1] إلى أن

---

(١) وفي «حاشية جامع البيان» عن «بدائع الفوائد» ـ واليهود كانوا ينصِبُون التابوت ويصلون إليه من حيث خرجوا، فإذا قَدِموا نصبُوه على الصخرة وصلوا إليه، فلما رُفِعَ صلوا إلى موضعه وهو الصخرة ـ كذا في «مُشكلات القرآن» للشيخ رحمه الله، ص٤٠.

بيت المقدس لم تكن قِبلة قط، وإنما كان بنو إسرائيل مأمورينَ باستقبال التابوت في صلواتهم، ولم تكن لهم جهة متعينة لصلواتهم، وإنما كانوا يستقبلون بيت المقدس من عند أنفسهم، لا أنها كانت قِبلة لهم، ووجهه أن سليمان عليه الصَّلاة والسَّلام لما بناه في زمانه، وضع التابوت في البيت، فجعلوا يستقبلونه لأجل التابوت، لا لكونها قِبلة، إلا أنه لما استمر بها العمل اشتهر أنها قِبلتهم.

قلتُ: ولي فيه تردد. والأصلُ أن الذبيحَ اثنان: إسحاق عليه الصَّلاة والسلام وقرب به في بيت المقدس، فكانت قِبلة لبني إسرائيل، وقرب بإسماعيل عليه الصَّلاة والسلام في بيت الله، فجعلت قبلة لِبَنِيهِ، وفي التوراة تصريحٌ بأن يعقوبَ عليه الصَّلاة والسَّلام كان غَرَزَ خَشَبةً في بيت المقدس، وكان أوصى لبنيه أن يجعلوها قِبلةً عندما تفتحُ عليهم الشام، وكان أصل التعيين من أبيه، وحينئذٍ تحصَّلَ أن القبلتين كانتا على تقسيم البلاد، فبيت الله كانت قبلةً لأهلها، لأنهم كانوا بني إسماعيل عليه الصَّلاة والسَّلام، وبيت المقدس لأهل المدينة وأمثالهم، لأنهم كانوا من يهود بني إسرائيل، فلما كان النبي ﷺ في مكة توجه إلى البيت تبعاً لأهل بلدته، لأن قِبلتَه إذ ذاك كانت هي البيت، لكونه في بلدة قبلتها تلك البيت، فلما تحول إلى المدينة توجه إلى ما كان أهلُ تلك البلدةِ يتوجهون إليها، على ما مر أن تقسيم القِبلتين كان على تقسيم البلاد، لا أن بيتَ الله كانت قبلةً ثم صارت بيت المقدس، قِبلة، بل كلتاهما كانتا قبلتين على السوية، إلا أنهما كانتا على تقسيم البلاد، فلم تكن القبلتان في مكة والمدينة من اجتهاده ﷺ، بل كانتا على الأصل، يعني من لدن إبراهيم عليه الصَّلاة والسَّلام، ولكنه توجه النبيُّ ﷺ في الموضعين بحَسَبِ تقسيم البلاد، وإنما كان النبي ﷺ يحب أن يوجَّه إلى البيت، لأنه كان من بني إسمعيل، فكان يحب قبلة أجداده.

وعلى هذا التقرير، لا حاجةَ إلى القول بتكرر النسخ كما علمت. ولك أن تقول: إن حاله في الاستقبال يُشبَّهُ بحاله ليلة المعراج، فكما أنه عُرج به من بيت المقدس، ولم يُعرج به من البيت ابتداءً، كذلك أمر النبي ﷺ بالاستقبال إلى بيت المقدس أولاً، ثم إلى البيت ثانياً، فإن المقرَّ ونهاية السفر هو بيت الله، وحينئذٍ لا بِدْعَ في تكرر النسخ. وقد عدّ السيوطي رحمه الله تعالى عِدَّة أشياء تكرر فيه النسخ، على أن بيتَ الله كالديوان الخاص، وبيتَ المقدس كالديوان العام، لا يكون إلا لحاجة، والمقرُّ الأصليُّ هو الديوان الخاص، فهذا النظر أيضاً يؤيد كون البيت قِبلة بمكة، ثم بيت المقدس بالمدينة لحاجة، ثم البيتُ قِبلة إلى الأبد.

واعلم أن إطلاق الإيمان على الصلاة ليس من باب إطلاق الكل على الجزء كما قال بعضهم، بل لأن صلواتهم إلى بيت المقدس في ستةَ عَشَر أو سبعةَ عشَرَ شهراً إن ضاعت كلها، فكأنه ضاع إيمانهم، وهذا وإن كان فيه إطلاق الإيمان على الصلاة أيضاً، إلا أنه ليس من الباب الذي فهم، بل هو راجعٌ إلى باب السِّراية دون الجزئية، وحينئذٍ يضعُف استدلال المصنف رحمه الله تعالى منه.

٤٠ ـ حدّثنا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زُهَيرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ، عَنِ البَرَاءِ:

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ أَوَّلَ مَا قَدِمَ المَدِينَةَ نَزَلَ عَلَى أَجْدَادِهِ، أَوْ قَالَ: أَخْوَالِهِ مِنَ الأَنْصَارِ، وَأَنَّهُ صَلَّى قِبَلَ بَيتِ المَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ شَهْراً، أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْراً، وَكَانَ يُعْجِبُهُ أَنْ تَكُونَ قِبْلَتُهُ قِبَلَ البَيتِ، وَأَنَّه صَلى أَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا صَلَاةَ العَصْرِ، وَصَلَّى مَعَهُ قَوْمٌ، فَخَرَجَ رَجُلٌ مِمَّنْ صَلَّى مَعَهُ، فَمَرَّ عَلَى أَهْلِ مَسْجِدٍ وَهُمْ رَاكِعُونَ، فَقَالَ: أَشْهَدُ بِاللَّهِ لَقَدْ صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قِبَلَ مَكَّةَ، فَدَارُوا كَما هُمْ قِبَلَ البَيتِ، وَكَانَتِ اليَهُودُ قَدْ أَعْجَبَهُمْ إِذْ كَانَ يُصَلِّي قِبَلَ بَيتِ المَقْدِسِ، وَأَهْلُ الكِتَابِ، فَلَمَّا وَلَّى وَجْهَهُ قِبَلَ البَيتِ أَنْكَرُوا ذلِكَ.

قَالَ زُهَيرٌ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحاقَ، عَنِ البَرَاءِ فِي حَدِيثِهِ هذا: أَنَّهُ مَاتَ عَلَى القِبْلَةِ قَبْلَ أَنْ تَحَوَّلَ رِجَالٌ وَقُتِلُوا، فَلَمْ نَدْرِ مَا نَقُولُ فِيهِمْ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]. [الحديث ٤٠ ـ أطرافه في: ٣٩٩، ٤٤٨٦، ٤٤٩٢، ٧٢٥٢].

٤٠ ـ **(أول صلاة صلاها صلاة العصر)** وفي السير أنها الظهر وجمع الحافظ رحمه الله تعالى بينهما بأن أول صلاةً صُليت إلى بيت الله هي صلاة الظهر، نزل النسخ فيها بعد الركعتين[1] وكان النبي ﷺ إذ ذاك في مسجد ذي القِبْلتين، وأول صلاة صلاها بتمامها إلى البيت هي صلاة العصر، وكانت في المسجد النبوي.

وفي «وفاء الوفى بأخبار دور المصطفى» للسَّمْهُودي وهو تلميذ ابن حجر رحمه الله تعالى ما يدل على أنها نزلت في المسجد النبوي، دون مسجد ذي القبلتين، والحافظ ذَهَلَ عنه. ثم رأيت في تفسير الشيخ محمود الألوسي رحمه الله تعالى عن حاشية السيوطي رحمه الله تعالى على البيضاوي: أنه كان يردُ توجيه الحافظ، ويرجح رواية السِّير على «صحيح البخاري»، والسيوطي رحمه الله تعالى وإن لم يكن مثل الحافظ، لكن رأيت الألوسي رحمه الله تعالى أيضاً اختار ترجيح رواية السير، فترددت فيه بعده أيضاً.

(فمر على أهل مسجد) قال العيني: إن هؤلاء أهل مسجد القِبْلتين، ومرّ عليهم المار في صلاة العصر، وأما أهل قُباء، فأتاهم آتٍ في صلاة الصبح.

(وأهل الكتاب) قيل: إن كان المرادُ منهم اليهود فقد مر ذكرهم، وإن كان النصارى فليست قِبلتهم بيت المقدس، بل هي بيت لحم، جانب الشرق من بيت المقدس، وهو مولد عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام، فكان الأمران عندهم سواء، فَلِمَ سخطوا على التحويل عنها؟ والجواب: أن المراد منهم النصارى، ووجه إنكارهم أن النبي ﷺ إذا كان يستقبلُ بيتَ المقدس

---

(١) ونقل الحافظ رحمه الله عن شرح الحافظ برهان الدين الحلبي على البخاري: أن نِصفَ صلاته كانت إلى بيت الله ونصفَها إلى بيت المقدس، والحافظ برهان الدين حنفي من جهابذة الحفاظ، كان من حفاظ اليمن كما أن ابن حجر رحمه الله كان من حفاظ مصر ـ وكان كثير التصانيف، إلاّ أن ملك تيمور حرق كتُبَه كلها بين عينيه، فلم يبق من تصانيفه نقير ولا قِطْمِير، إلاّ ما كان الناس أخذوه نقلاً، وقد أحال الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى على شرحه في موضع من باب المهر، فلعله يكون عنده نقل عنه، ويمكن أن يكونَ بلغ كلامه إليه من أفواه تلامذته، هكذا في تقرير الفاضل عبد العزيز معربا. اهـ.

وهو بالمدينة، كان يقع استقباله إلى بيت لحم أيضاً، فإنهما في سَمتٍ واحد من المدينة، فلما ولّى عنها لزمَ التحولُ عن قبلتهم أيضاً، فأنكروا لهذا. أو يقال: إنهم أيضاً كانوا يسمون بيت المقدس قِبلةً، فإنهم كانوا يدعون بتعبد الديانة الموسوية، والقبلة فيها بيتُ المقدس. والله تعالى أعلم.

(قال زهير) قال الكَرْماني: إنه تعليق. قلت: والصواب ما قاله الحافظ رحمه الله تعالى: إن المصنف رحمه الله تعالى ساقه في التفسير مع جملة الحديث عن أبي نعيم عن زهير.

(اقتلوا) قال الحافظ رحمه الله تعالى: لم أجد روايةً سوى رواية زهير تدل على قتلِ رجلٍ قبل التحويل، لعدم وقوع غزوة في تلك المدة. أقول: إن نفي القتل مطلقاً مشكل، ويمكن أنْ يراد به القَتْلُ بمكة لا المدينة كما ذكره الحافظ رحمه الله تعالى آخراً.

(فلم ندر ما نقول) المشهور أن الشبهة كانت في صلواتهم. ويحتملُ عندي أن تكونَ الشبهةُ في دفن الموتى، فإنها دُفنت قبل القِبلة، وأثرُهَا باقي بعد التحول أيضاً، بخلاف الصلاة، ولذا خصَّها الراوي بالذكر. وعلى الوجه المشهورِ لا يظهرُ بتخصيص الموتى معنى، فإن الأحياء والأموات كلهم مشتركون في إضاعة الصلوات لو ضاعت[1] وقد مر أن وجه الإشكال فيه كونه أول نَسْخ كما رُوي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه. قلت: فيه نظر إلَّا أن يكون أولاً باعتبار الشُّهرة، فإنه أولُ نسخٍ اشتُهر، لنزاعِ أهل الكتابين فيه.

٣٢ ـ بابُ حُسْنِ إِسْلَامِ المَرْءِ

٤١ ـ قَالَ مَالِكٌ: أَخْبَرَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ: أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الخُدْرِيَّ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِذَا أَسْلَمَ العَبْدُ فَحَسُنَ إِسْلَامُهُ، يُكَفِّرُ اللَّهُ عَنْهُ كُلَّ سَيِّئَةٍ كَانَ زَلَفَهَا، وَكَانَ بَعْدَ ذٰلِكَ القِصَاصُ: الحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ، وَالسَّيِّئَةُ بِمِثْلِهَا إِلَّا أَنْ يَتَجَاوَزَ اللَّهُ عَنْهَا».

٤٢ ـ حدّثنا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَّام، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا أَحْسَنَ أَحَدُكُمْ إِسْلَامَهُ، فَكُلُّ حَسَنَةٍ يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَهُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ، وَكُلُّ سَيِّئَةٍ يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَهُ بِمِثْلِهَا».

قسم الإسلام إلى الحُسن وغيره بعد تقسيمه إلى العسر، واليسر، والحُسن أيضاً من الإيمان، كما أن حُسنَ الوجهِ من الوجه. واعلم أن ههنا إشكالاً: وهو أن المصنفَ رحمه الله تعالى تركَ قِطعة من الحديث وأخرجها النووي رحمه الله تعالى في «شرح مسلم» وقال: ذكره

---

(١) قلت هذا الاحتمال جيدٌ جداً لو كانت الألفاظ تُؤيِّده، ولم أسمع من شيخي رحمه الله تعالى غير تلك القطعة، ولا اتفقَ لي مراجعةٌ في هذا الباب، والله أعلم، فلا أدري ماذا قال الشيخ؟ وماذا فهمت؟.

الدارقطني في غريب حديث مالك، ورواه عنه من تسع طُرُق، وثبت فيها كلِّها أن الكافرَ إذا حَسُنَ إسلامهُ يُكتب في الإسلام كل حَسَنَة عملها في الشرك. انتهى.

وهذه القطعة ليست في البخاري فقال قائل: إن المصنفَ رحمه الله تعالى حَذَفَها لإشكالها، لأنها تدلُ على أن حسناتِ الكافر أيضاً معتبرة.

قلت: وهو كما ترى، والوجه عندي: أن تلك القِطعة الواردة في حديث أبي سعيد الخُدري رضي الله تعالى عنه ليست في أحدٍ من الروايات التي رُويت في هذا الباب، أي في معنى هدم معاصي الكفر بعد الإسلام، وإن كانت ثابتة في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه، فحديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: «الإسلامُ يهدمُ ما كان قَبْله» وإن كان مغايراً لحديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه بحسَب ضابطة المحدثين، إلا أنه لاتحادِ المعنى يمكنُ أن يكونَ واحداً عند المصنف رحمه الله تعالى. ولما لم ترد تلك القطعة في أحد من تلك الروايات سوى حديثِ أبي سعيد رضي الله تعالى عنه فيما أعلم تردد فيها وتَركها والله أعلم.

بقي حديث عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قلنا يا رسول الله أنؤاخذُ بما عملنا في الجاهلية؟ فقال: «من أحسنَ في الإسلام لم يؤاخذْ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في الإسلام أُخِذَ بالأولِ والآخر». فقال النووي رحمه الله تعالى في «شرحه»: إن المراد بالإحسان الدخولُ في الإسلام ظاهراً وباطناً، ومن الإساءة عدم الدخول في الإسلام بقلبه، وكونه منقاداً في الظاهر مُظهِراً للشهادتين غير معتقدٍ للإسلام بقلبه، فهذا منافق باقٍ على كفرِهِ بإجماع المسلمين، فيؤاخذُ بما عمل في الجاهلية، قبل إظهار صورة الإسلام، وبما عمل بعد إظهارِهَا، لأنه مستمرٌ على كفره. انتهى.

قلت: والمراد من إحسانِ الإسلامِ عندي أن يُسلم قلبُهُ، ويتضمن إسلامهُ التوبة عما فعل في الكفر، فلم يعد بعد الإسلام إليها، فهذا الذي غُفر له ذنبه. ومن إساءة الإسلام أن يُسلم ولم يتضمن إسلامُهُ التوبة عن معاصيه التي زلفها في الكفر، واستمر على ما كان، فهذا وإن صار مسلماً إلا أنه يُؤخذُ بالأول والآخر، وعلى هذا فحديث الهدم محمولٌ على ما تضمن إسلامُهُ التوبة، وحديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه على ما لم يكن كذلك.

ثم ههنا حديث آخر عن حكيم بن حزام عند مسلم: أنه قال لرسول الله ﷺ أرأيتَ أموراً كنت أتحنثُ بها في الجاهلية هل لي فيها من شيء؟ فقال له رسول الله ﷺ: «أسلمت على ما أسلفت من خير» وهذا يدل على اعتبار حسناتِ الكافر في كفره. وأوّلَه الناسُ بتأويلات ذكرها النووي رحمه الله تعالى. وعندي لا تأويل فيه، بل هو على ظاهرِه، وليَ جزمٌ بأن طاعاتِ الكفار نافعة بتاً، كما مر في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه صراحةً من أن الكافرَ إذا حَسُنَ إسلامه يكتب له في الإسلام كلُ حسنة عملها في الشرك.

إلّا أن حسناتِ الكافر على نحوين منها كالحِلْم، وصلة الرَّحم، والإعتاق، والصدقة،

فهذه كلُّها نافعةٌ له في الآخرة، وإن لم تكنْ منجية، فإن المنجيَ من النار هو الإيمان لا غير، إلَّا أنها تصير سبباً لتخفيف العذاب شيئاً، ولذا أجمعوا على أن الكافرَ العادل أخفُّ عذاباً من الكافر الظالم، وكذا عُلم من الشريعة تفاوت دركات العذاب، وليس هذا إلا لنفع الطاعات يسيراً.

بقيت العبادات، فلا تعتبرُ أصلاً، فما أول به النووي في «شرحه» قول الفقهاء، وقال: وأما قول الفقهاء: لا تصح من الكافر عبادة، ولو أسلم لم يُعتدّ بها، فمرادهم أنه لا يعتد له بها في أحكام الدنيا، وليس فيه تعرض لثواب الآخرة. انتهى. ليس بصواب عندي قطعاً، فإن عبادات الكفار ليست بمعتبرة في أحكام الدنيا ولا في أحكام الآخرة، ولذا لم تُذْكر في حديث حكيم بن حِزَام غير العتق وأمثاله، ولم تذكر فيها العبادات أصلاً.

فالحاصل: أن الطاعاتِ والقُرُباتِ، كلُّها نافعةٌ للكافر، أما العبادات فغيرُ معتبرةٍ أصلاً بلا تأويل والله أعلم بحقيقة الحال.

٣٣ ـ بابُ أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللَّهِ أَدْوَمِهِ

أي ينقسم الدين إلى الأحبِّ وغيره، كما انقسم إلى العسير، واليسير، والأحسن، وغيره. ثم ذلك أيضاً إيمان. قال العلماء: إن القليل الذي دِيم عليه خيرٌ من الكثير الذي لم يداوَم عليه، كما في الحديث، ومثَّله الغزالي رحمه الله تعالى أن الماء إذا قَطَرَ على حجارةٍ قطرة قطرة، ولم يزل كذلك يقطرُ، فإنه يثقبُ فيه يوماً، بخلاف إذا صُبَّ صباً، فإنه لا يؤثر فيه بشيء.

٤٣ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، قَالَ حَدَّثَنَا يَحيى، عَنْ هِشَام قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي، عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيهَا وَعِنْدَهَا امْرَأَةٌ قَالَ: «مَنْ هذهِ؟» قَالَتْ: فُلَانَةُ، تَذْكُرُ مِنْ صَلَاتِهَا، قَالَ: «مَهْ، عَلَيكُمْ بِمَا تُطِيقُونَ، فَوَاللَّهِ لَا يَمَلُّ اللَّهُ حَتَّى تَمَلُّوا». وَكَانَ أَحَبَّ الدِّينِ إِلَيهِ مَا دَاوَمَ عَلَيهِ صَاحِبُهُ. [الحديث ٤٣ ـ طرفه في: ١١٥١].

(لا يمل) قيل: إن الملال لا يُنسب إلى الله تعالى، فالنفي فيه على سبيل المُشاكلة، والمراد منه أن الله تعالى لا يترك الإثابة ما لم تتركوا العبادة. قلت: وشاكلتُه كاليد، والأصابع، والوجه، فما قُرر فيها يقرر فيه أيضاً. وسيجيء عليه الكلام في موضعه إن شاء الله تعالى ما يكفي ويشفي.

٣٤ ـ باب زِيَادَةِ الإِيمَانِ وَنُقْصَانِهِ

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَزِدْنَهُمْ هُدًى﴾ [الكهف: ١٣]، ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١]، وقَالَ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، فَإِذَا تَرَكَ شَيئاً مِنَ الكَمَالِ فَهُوَ نَاقِصٌ.

٤٤ ـ حدّثنا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ

النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ شَعِيرَةٍ مِنْ خَيرٍ، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ بُرَّةٍ مِنْ خَيرٍ، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ ذَرَّةٍ مِنْ خَيرٍ».

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: قَالَ أَبَانُ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ: حَدَّثَنَا أَنَسٌ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «مِنْ إِيمَانٍ» مَكَانَ: «مِنْ خَيرٍ». [الحديث ٤٤ ـ أطرافه في: ٤٤٧٦، ٦٥٦٥، ٧٤١٠، ٧٤٤٠، ٧٥٠٩، ٧٥١٠، ٧٥١٦].

٤٥ ـ حدّثنا الحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ، سَمِعَ جَعْفَرَ بْنَ عَوْنٍ: حَدَّثَنَا أَبُو العُمَيسِ: أَخْبَرَنَا قَيسُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ: أَنَّ رَجُلاً مِنَ اليَهُودِ قَالَ لَهُ: يَا أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ، آيَةٌ فِي كِتَابِكُمْ تَقْرَؤُونَهَا، لَوْ عَلَينَا مَعْشَرَ اليَهُودِ نَزَلَتْ، لاتَّخَذْنَا ذٰلِكَ اليَوْمَ عِيداً، قَالَ: أَيُّ آيَةٍ؟ قَالَ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، قَالَ عُمَرُ: قَدْ عَرَفْنَا ذٰلِكَ اليَوْمَ، وَالمَكَانَ الَّذِي نَزَلَتْ فِيهِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ قَائِمٌ بِعَرَفَةَ يَوْمَ جُمُعَةٍ. [الحديث ٤٥ ـ أطرافه في: ٤٤٠٧، ٤٦٠٦، ٧٢٦٨].

وقد مر بعض الكلام عليه في باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال. ورُوي عن إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى أن الإيمانَ يزيدُ ولا ينقص، وكأنه مأخوذٌ مما رُوي عند أبي داود في كتاب الفرائض عن معاذ بن جبل: «أنه ورث المسلم عن الكافر ولم يورثه من المسلم وقال: الإسلام يزيد ولا ينقص». قيل في شرحه: أي يعلو ولا يُعلى. وقد مر معناه: «أن رجلاً من اليهود» قيل: هو كعب الأحبار[1]، وكذا وقع في بعض الروايات مُسمّى، وقوله يدل على حقية الإسلام عنده.

٤٥ ـ (قال عمر رضي الله تعالى عنه): حاصلُ جوابِهِ القولُ بالموجَب، لأن نزولَ الآية في حَجَّةِ الوداع من يوم عرفة في عرفات لتاسع من ذي الحِجَّة.

٣٥ ـ بابُ الزَّكَاةِ مِنَ الإِسْلَامِ

وَقَوْلُهُ تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ۝٥﴾ [البينة: ٥].

٤٦ ـ حدّثنا إِسْمَاعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ عَمِّهِ أَبِي سُهَيلِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِيهِ: أَنَّهُ سَمِعَ طَلْحَةَ بْنَ عُبَيدِ اللَّهِ يَقُولُ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ،

(١) وكان وَهْب بن مُنَبِّه أيضاً يهودياً عالماً بالتوراة، ثم أسلم إلاّ أنه كان أصغرَ من كعب، وكان كعب من علماء الشام ووهب من اليمن، هكذا في تقرير الفاضل عبد القدير.

ثَائِرُ الرَّأْسِ، قال: يُسْمَعُ دَوِيُّ صَوْتِهِ وَلَا يُفقَهُ مَا يَقُولُ، حَتَّى دَنَا فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي اليَوْمِ وَاللَّيْلَةِ» فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيرُهَا؟ قَالَ: «لَا، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ» قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَصِيَامُ رَمَضَانَ» قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيرُهُ؟ قَالَ: «لَا، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ» قَالَ: وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الزَّكَاةَ قَالَ: هَل عَلَيَّ غَيرُهَا؟ قَالَ: «لَا، إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ» قَالَ: فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ: وَاللَّهِ لَا أَزِيدُ عَلَى هذا وَلَا أَنْقُصُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَفلَحَ إِنْ صَدَقَ». [الحديث ٤٦ ـ أطرافه في: ١٨٩١، ٢٦٧٨، ٦٩٥٦].

واعلم أن قِصة هذا الرجل تُشبه بقصة ضِمام بن ثعلبة، فاختلفوا فيه أنهما واقعتان، أو واقعة واحدة، وأتى ضِمام في السنة الخامسة، فاعلمه.

٤٦ ـ (إلَّا أن تطوع) واستدلَ منه الشافعية على نفي[١] وجوب الوتر، وليس بشيء. واستدل منه الحنفية أيضاً على أن النوافلَ تلزمُ بالشروع، وجعلوا الاستثناء متصلاً، أي فإنه يجب عليك. وجعله الحافظ رحمه الله تعالى منقطعاً. قلت: إن مالكاً رحمه الله أيضاً يوجب القضاء فيما أبطله بلا وجه. وأجمع الكلُّ في إيجاب القضاء بعد إفساد الحج. ونظر الحنفية في سائر العبادات كنظرهم في الحج.

وأحسنُ ما يُستدل به للمذهب ما اختاره صاحب «البدائع» وقال: إنه نذرٌ فعليٌ، فقسم النذرَ إلى قولي وفعلي، وجعل الشروعَ نذراً فعلياً، وهذا جيد جداً. أما الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣] فليس بناهضٍ، لأن الآيةَ إنما سيقت لبطلان الثوابِ لا للبطلان الفقهي، كما يدل عليه السياق، فهي كقوله: ﴿لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤].

ثم أقول: إن الحديث خارجٌ عن موضع النِّزَاع، فإن الإيجاب المذكورَ فيه إنما هو الإيجابُ من جهة الوحي، ومسألة لزومِ النفل بالشروع إنما هو في إيجابِ العبد على نفسه شيئاً بِخَيْرَتِهِ وطوعه، فافهم ولا تعجل.

«وأبيه» وفيه حَلفٌ بغير الله. قال الشوكاني: وهو من فَلَتَات لسانِهِ ﷺ. والعياذ بالله أن تجري على لسانه فَلْتة ما تكون فيه شوائب الشرك. مع أنه قد ثبت عنه في نحو أربعة أو خمسة

---

(١) نقل المَقْرِيزي في «تلخيص قيام الليل» لمحمد بن نصر حِكاية أن رجلاً سأل أبا حنيفة رحمه الله أن الله تعالى كم فَرَضَ من الصلوات؟ فقال: خمسا، فقال: أين الوتر؟ فأعاد عليه السؤال، كل ذلك يجيبُه الإمام رحمه الله تعالى بأنها خمس، فسخِر منه الرجل وقال: إنه لا يدري الأعداد أيضاً. «قلت»: أما محمد بن نصر فما أقول فيه، فإنه رجل عظيم القدر، أما هذا السائل فإنه عَجزَ أن يفهم جواب الإمام رحمه الله تعالى، مع أنه كان أجابه مرتين، فإن الوتر تابعٌ للخمس وإن كان مستقلاً في بعض الأنظار وبعض المسائل، وقد أنكر صاحب «البدائع» من كونه تابعاً للعشاء، وإني أعلنُ على رؤوس الأشهاد بأنه تابعٌ للعشاء عندي قطعاً، وإن لم يكن تابعاً في بعض الملاحظ، فذلك أمرٌ آخر.

مواضع، وقيل: إنه تصحيف «والله»، وقيل: إنه منسوخ وهو مهمل. وأحسنُ الأجوبة ما ذكره الجلبي[1] في «حاشية المطول» على لفظ: «ولعمري»، والشامي على «الدر المختار» في

---

(١) وقال فاضل الروم حسن جلبي في «حاشية المطول»: ويمكن أن يكون المراد بقولهم: لعمري وأمثاله ذكر صورة القسم لتأكيد مضمون الكلام وترويجه فقط، لأنه أقوى من سائر المؤكِّدات، وأسلمُ من التأكيد بالقسم بالله تعالى، لوجوب البرِ به، وليس الغرضُ اليمينَ الشرعي، وتشبيه غير الله به في التعظيم، حتى يردَ عليه أن الحَلِفَ بغير اسمه تعالى وصفاته عزّ وجلّ مكروه كما صرح به النووي في «شرح مسلم»، بل الظاهرَ من كلام مشايخنا، أنه كفرٌ إنْ كان باعتقادِهِ أنه حَلِفٌ يجب البرِ به، وحرام إن كان بدونه، كما صرح به بعض الفضلاء وذكر صورة القسم على الوَجْه المذكور لا بأس به، ولهذا شاع بين العلماء، كيف وقد قال عليه الصلاة والسلام «قد أفلح وأبيه إن صدق» وقال عزّ من قائل ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝﴾ [الحجر: ٧٢] فهذا جري على رسم اللغة وكذا إطلاق القَسَم على أمثاله. اهـ. وكذا في «رد المحتار»: والجلبي في لغة الروم، بمعنى مولانا، ثم إن الحسن الجلبي هذا متقدم على أخي الجلبي محشي «شرح الوقاية» كذا قاله شيخنا رحمه الله. قال الحافظ فضل الله التُّورِبِشْتِي رحمه الله في شرحه على المصابيح: وقد ذهب فيه بعض العلماء إلى النسخ طلباً للتوفيق بين ما نقل فيه عن النبي ﷺ، وعن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وبين النهي الوارد فيه، ولا أراها إلاّ زلةً من عالم، فإن النسخ إنما يتأتى فيما كان في الأصل جائزاً وروي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من حلف بغير الله فقد أشرك». وكل ما كان راجعاً إلى إخلاص الدين وتنزيه التوحيد عن شوائب الشرك الخفي فإنه مأمورٌ به في جميع الأديان القويمة وسائر القرون الخالية.

وإنما الوجه فيه ـ والله أعلم ـ أن نقول: قد رُوي عن النبي ﷺ في حديث طلحة بن عُبيد رضي الله تعالى عنه: جاء رجل من أهل نجد ثائر الرأس إلى رسول الله ﷺ... الحديث. وفيه قال رسول الله ﷺ أفلح الرجل وأبيه إن صدق ـ فإنه ليس بحَلِفٍ، فإن النبي ﷺ لم يكن يشرك بالله، وقد أخبر أنه شِرْك، وإنما هو تدعيمٌ للكلام وصلة له، وهذا النوع وإن كان موضوعاً في الأصل لتعظيم المحلوفِ به، فإنهم قد أسبغوا فيه حتى كانوا يدعمون به الكلام، ويوصلونه وهذا النوع لا يراد القسم، وأما غير النبي ﷺ ممن جمعه زمان النبوة فإن بعضهم كانوا يحلفون بآبائهم تعظيماً لهم، وبعضهم عادةً، وبعضهم عصبيةً، وبعضهم للتوكيد، وقد أحاط بسائرها دائرة النهي، وإن كان بعضها أهون من بعض، لئلا يلتبس الحق بالباطل ولا يكون مع الله محلوف به، والنبي ﷺ وإن امتازَ عن غيره بالعصمةِ عن التلفظِ: بما يكادُ يكون قادحاً في صِرْف التوحيد، ولا يشبه حالُه في ذلك حالَ غيره، فالظاهر أن اتساعه في استعمال هذا اللفظ قد كان قبل النهي، ولم يعد إليه بعدهٔ كيلاَ يقتدِي به من لا يهتدي إلى صِرْف الكلام. والله تعالى أعلم. انتهى.

وقال الخطّابي: هذه كلمة جاريةٌ على ألسن العرب، تستعملها كثيراً في خطابها، تريد بها التوكيد، وقد نهى رسول الله ﷺ أن يَحلِفَ الرجل بأبيه، فيَحتملُ أن يكون هذا القول منه قبل النهي، ويُحتمل أن يكون جرى ذلك منه على عادة الكلام الجاري على الألسن، وهو لا يقصد به القسم، كلغو اليمين المعفو عنه، قال الله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ الآية قالت عائشة: هو قول الرجل في كلامه: لا والله، وبلى والله، ونحو ذلك. وفيه وجه آخر: وهو أن يكونَ ﷺ أضمرَ فيه اسم الله كأنه قال: لا ورب أبيه، وإنما نهاهم عن ذلك لأنهم لم يكونوا يضمرون ذلك في أيمانهم، وإنما كان مذهبهم في ذلك مذهبَ التعظيمِ لآبائهم ويُحتمل أن يكون النهي إنما وقع عنه إذا كان ذلك منه على وجه التوقير له، والتعظيم لحقه دون ما كانَ بخلافه والعرب قد تطلق هذا اللفظ في كلامها على ضربين: أحدهما: على وجه التعظيم؛ والآخر: على سبيل التوكيد للكلام دون القَسم.

=

خطبته: أنه قَسَمٌ لغوي لا شرعي، والمقصودُ في الأول تزيينُ الكلام لا غير، والمطلوبُ من الثاني التأكيدُ مع تعظيم المحلوف به، والممنوعُ هو الثاني دون الأول، والمذكورُ هو الأول دون الثاني. ثم عندي أنه ينبغي الحجرُ عنه مطلقاً سداً للذرائع لئلا يتساهل فيه الناس.

بقي أن هذا الرجل حلف على ترك السنن والمستحبات فكيف هو؟ قلت: أولاً في بيان المسألة: إن الأمرَ مع الوعيدِ على الترك يفيدُ الوجوبَ عند ابن الهمام رحمه الله تعالى وابن نجيم كليهما، والمواظبة الكلية بدون الوعيد على الترك يفيد الوجوب عند ابن الهمام رحمه الله تعالى، والسنة عند ابن نجيم، والفعل أحياناً مع الترك أحياناً يفيد السنية عندهما[1].

وههنا اختلاف آخر: وهو أن ترك السنة يوجبُ العتاب أو العقاب؟ فذهب الشيخ ابن الهمام إلى أن ترك السنة عِتابٌ، وابن نجيم إلى أنه يوجب العقاب. قلت: ولعل النزاع لفظي، لأن السنة التي يجبُ بتركها العقابُ عند ابن نجيم، داخلة في الواجب عند ابن الهمام رحمه الله تعالى، والإثم بترك الواجبِ متفقٌ عليه، فحينئذٍ فالإثم فيه عند ابن الهمام لكونه تركاً للواجب عنده، وإن كان عند صاحب البحر تركاً للسنة المؤكدة، فالإثم عند ابن نجيم يكون على تركِ الواجب، وترك السنة المؤكَّدةِ كليهما، غير أنَّ الإثمَ في الأول أزيدُ من الإثم في الثاني، وأنا مع ابن نجيم رحمه الله تعالى في تلك المسألة. هذا إذا كان الاختلاف المذكور من تفاريع الخلاف الأول، وإن كان الاختلاف فيه مبتدئاً فله وجه، ولا أدخلُ فيه، فإنه حكمٌ بالتأثيمِ على جميع الأمة.

= قال ابن مَيَّادَةَ:

أظنت سفاها من سفاهة رأيها ... لأهجوها لما هجتني محارب

فلا وأبيها إنني بعشيرتي ... ونفسي عن ذاك المقام لراغب

وليس يجوز أن يُقسِمَ بأب من يهجوه على سبيل الإعظام لحقه.

وقال آخر لعبيد الله بن عبد الله بن مسعود أحد الفقهاء السبعة ـ:

لعمر أبي الواشين أيام نلتقي ... لما لا تلاقيها من الدهر أكثر

يعدون يوماً واحداً إن لقيتها ... وينسون ما كانت على النأي تهجر

وقال آخر:

لعمر أبي الواشين لا عمر غيرهم ... لقد كلفتني خطة لا أريدها

وهناك جواب آخر للبيضاوي وحاصله: أن الأقسام في القرآن ليست لتعظيم المحلوف به، أعني به الأقسامَ العُرفية عند الفقهاء، بل مدخولُ الواو فيها شهادات لما يأتي بعدها فهي شهادات، وما بعدها مشهود عليه، لا حَلِفٌ عليه ليرد الاعتراض ومن شاء تفصيله فليراجع رسالة الحافظ ابن القيم رضي الله عنه في «أقسام القرآن» «قلت»: ما ذكره صواب، وإذن فالخطأ من النُّحاة في التسمية، حيث سموها واو القسم، ولو كانوا سموها واو الشهادة لم يرد شيء، وبتسميَتِهم بواو القسم يتبادرُ الذهن إلى القَسَم المعهود، هكذا أفاده الشيخ رضي الله عنه. وسيأتي أيضاً.

(١) يقصد ابن عابدين رحمه الله تعالى وكتابه «رد المحتار على الدر المختار»، المشهور بحاشية ابن عابدين.

نعم، قال محمد رحمه الله تعالى في «موطئه»: ليس من الأمر الواجب الذي إن تَرَكَه تاركٌ أثم فخرجَ منه أن ترك السنة قد لا يوجبُ الإثم، كما أن التثليثَ سنةٌ وتركُهُ لا يوجب الإثم. قلت: وينبغي أن يُقيدَ بتركه أحياناً، أو بقدر ما ثبت عنه ﷺ لا مطلقاً. وهو الذي اختاره المحقق ابن أمير الحاج تلميذ ابن الهمام رحمه الله تعالى وصرح بالإثم إذا اعتاد الترك. ثم إن عبارةَ محمد رحمه الله تعالى تدلُ على ثبوتِ مرتبة الواجب، فإنها تشعر بتقسيم الواجب عنده: إلى ما لا إثم بتركه، وإلى ما بتركه إثم، وليست تلك المرتبة عند الجمهور، وهي عند الشافعي رحمه الله تعالى في الحج فقط، وعندنا في جميع العبادات المقصودة، وتُوجد هذه المرتبة في «المبسوط» أيضاً. وليس له اسم في كتاب الطحاوي، وهو من المتقدمين، ولذا اعتنيتُ بلفظِ محمد رحمه الله تعالى هذا.

(والله لا أزيد على هذا ولا أنقص) قيل في توجيهه: إنه محاورةٌ لتحفظ الأمور[١]. وقيل معناه: لا أزيدُ عددَ الفرائض ولا أنقُص منها وهو مهمل. والأول ينتقض بما أخرجه البخاري في الصيام من طريق إسماعيل بن جعفر: والله لا أتطوع فإنه صريحٌ في نفي التطوع والقصْرِ على الفرائض، فسقط ما أجاب به المجيبون. والوجه عندي أن هذا الرجل جاء إلى صاحب الشريعة واسترخَص منه بلا وَاسطة، فرخَّصَ له الشارع خاصة، فيصير مستثنى من القواعد العامة، كما في الأضحية «ولا تجزىء عن أحد بعدك». وهذا أيضاً باب يعلمه أهل العرف، فلا أثر له على القانون العام، فمن أراد أن يترخصَ برخصتِهِ فليسترخص من الشارع، وإذ ليس فليس.

وأشار إليه الطِّيبي رحمه الله تعالى أيضاً إلَّا أنه لم يفصِحْ بمراده، وأراد الزرقانيُّ إعلالَ تلك الرواية من جهة إسماعيل بن جعفر. قلت: وهو غير مسموع، كيف وقد أخرجه البخاري. وعند أبي داود من باب المحافظة على الصلوات عن عبد الله بن فَضَالة عن أبيه قال: علمني رسول الله ﷺ فكان فيما علمني: وحافِظ على الصلوات الخمس، قال: قلت: إن هذه ساعات لي فيها أشغال، فمرني بأمرٍ جامع إذا أنا فعلتُهُ أجزأ عني فقال: «حافظ على العصرين» إلخ ومر عليه السيوطي رحمه الله تعالى وقال: ولعل هذا الرجل إنما فرضت عليه هاتان الصلاتان فقط، واستثناه النبي ﷺ عن الحكم العام.

قلت: بل التخصيص بهما لمزيد الاهتمام بهاتين الصلاتين، وقد ورد التأكيد بهما في حق جميع الأمة أيضاً، كما رواه أبو داود مرفوعاً «لا يلج النار رجلٌ صلى قبل طلوع الشمس وقبل أن تغرب». ورواه غيره: «من صلى البَرْدَين دخل الجنة» فليس في حديث فَضَالة غير ما في تلك الأحاديث، وحينئذٍ ليس هذا الرجل مخصوصاً من قاعدة كليةٍ كما زعمه السيوطي رحمه الله

(١) قلت: ونظيره ما عند الترمذي في أبواب السِّير في قصة معاوية رضي الله تعالى عنه وعَبَسة رضي الله تعالى عنه: لا يحلن عقداً ولا يشدنه مع أنه لا بأس بالشد، فقالوا: إنه كناية عن التغيير.

تعالى. وعندي عليه رواية أيضاً، وهنا إشكال آخر: وهو أنه كيف بشره بالفلاح على أداءِ الزكاة والصلوات الخمس فقط، مع أن في الإسلام أحكاماً غيرها. وجوابُهُ أن في بعض طرقه: فأخبره بشرائع الإسلام.

٣٦ - بابُ اتِّبَاعِ الجَنَائِزِ مِنَ الإيمَانِ

والمشيُ عندنا خلفَ الجنائز أولى لأنه للتعظيم. وعند الشافعي رحمه الله تعالى أمامها أولى لأنه للشفاعة، ولفظُ الاتباع بمادَّتِهِ أقربُ إلى نظر إمامنا رحمه الله تعالى.

٤٧ - حدّثنا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ المَنْجُوفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا رَوْحٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنِ الحَسَنِ وَمُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَنِ اتَّبَعَ جَنَازَةَ مُسْلِمٍ إِيمَاناً وَاحْتِسَاباً، وَكَانَ مَعَهُ حَتَّى يُصَلَّى عَلَيهَا، وَيُفْرَغَ مِنْ دَفْنِهَا، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ مِنَ الأَجْرِ بِقِيرَاطَينِ، كُلُّ قِيرَاطٍ مِثْلُ أُحُدٍ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيهَا ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ أَنْ تُدْفَنَ فَإِنَّهُ يَرْجِعُ بِقِيرَاطٍ».

تَابَعَهُ عُثْمَانُ المُؤَذِّنُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ نَحْوَهُ. [الحديث ٤٧ - طرفاه في: ١٣٢٣، ١٣٢٥].

٤٧ - (واحتساباً) إنما جيء به لأن الناس لا يحتسبون فيه أجراً بل يحسَبونهُ من مراسم المودة، فهو موضعُ ذهولٍ عن النية، فنبَّه عليه الشارع لئلا يُذْهَل عنها ويُحرم عن توفير الثواب.

(حتى يُصلى عليها) قال العلامة القاسم في «فتاواه»: إن صلاةَ الجنازةِ في المسجد مكروهة تنزيهاً. وعند بعضهم مكروهة تحريماً. والعلامة القاسم تلميذ لابن الهمام كابن أمير الحاج. وقال صدر الإسلام أبو اليَسَر: إنها إساءة، وهي رتبة بين التحريم والتنزيهة. وإنما اشتهرُ بأبي اليَسَر لكون تصانيفه أقرب إلى الفهم، ويسمى أخوه الكبير بفخر الإسلام أبو العسر، لكون تصانيفه على خلافه. وعند محمد رحمه الله تعالى: لا تجوز، لأن النبي ﷺ بنى له مكاناً منفصلاً إلى جنب المسجد ولو جازت فيه لما كان إلى بنائه حاجة ولم يثبت عنه ﷺ صلاة الجنازة في المسجد إلا مرةً أو مرتين، فلا تكون أصلاً وضابطة، وخروج النبي ﷺ من المسجد للصلاة على النجاشي دليل على كراهيتها في المسجد، فإنه لم يكن هناك احتمالُ التلوث أيضاً، ومع ذلك لم يصل فيه. ولم يقف الحافظ ابن حجر رحمه الله على تعيين مصلى الجنائز، وذلك لأنه حج مرتين فلم يتفق له تحقيق الأمكنة، بخلاف تلميذِه السَّمهودي فإنه أقام بالمدينة مدةً مديدة وحققَ المواضع، فالعبرةُ لقولِ السمهودي في أمثال هذه المسائل.

٣٧ ـ باب خَوْفِ المُؤْمِنِ مِنْ أَنْ يَحْبَطَ عَمَلُهُ وَهُوَ لاَ يَشْعُرُ

وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ التَّيمِيُّ: مَا عَرَضْتُ قَوْلِي عَلَى عَمَلِي إِلَّا خَشِيتُ أَنْ أَكُونَ مُكَذَّبًا، وَقَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيكَةَ: أَدْرَكْتُ ثَلاَثِينَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ كُلُّهُمْ يَخَافُ النِّفَاقَ عَلَى نَفْسِهِ، مَا مِنْهُمْ أَحَدٌ يَقُولُ: إِنَّهُ عَلَى إِيمَانِ جِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ. وَيُذْكَرُ عَنِ الحَسَنِ: مَا خَافَهُ إِلَّا مُؤْمِنٌ، وَلَا أَمِنَهُ إِلَّا مُنَافِقٌ، وَمَا يُحْذَرُ مِنَ الإِصْرَارِ عَلَى النِّفَاقِ وَالعِصْيَانِ مِنْ غَيرِ تَوْبَةٍ، لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٥]

وهذا التعبير مأخوذٌ من قوله تعالى: ﴿أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢] واعلم أن هذه الترجمة لها تعلق وارتباط مما قبلها من التراجم: كفر دون كفر وباب المعاصي من أمر الجاهلية.

وحاصلها عندي: التحذير من الجَرَاءة على المعاصي، وأنه ينبغي للمؤمن أن يخاف من سوء الخاتمة، ولا يغتر بكونه على صلاح الحال، فإن الكفر قد يطرأ في وسط العُمُر، وأخرى عند الموت، والعياذ بالله. وهذا كفر تكويناً لا تشريعاً، يعني أن الرجل ربما يرتكب المعاصي ولا يحكم عليه بالكفر لأجلها، لكنها قد تؤدي إلى سلب الإيمان عند الموت من جانب الله تكويناً، فحذَّر المصنف رحمه الله تعالى عن هذا النوع من الكفر، أو أراد به الرد على المرجئة خاصة القائلين: بأنه لا تضرُ مع الإيمان معصية، فرد عليهم: بأن المعاصي من شأنها إحباط العمل حتى تؤدي إلى سلب الإيمان أيضاً، كما كان رد قبلَها على المعتزلة في باب المعاصي من أمر الجاهلية.

ومن أقوى شبه المعتزلة: أن المعصيةَ دليلٌ لنقصان التصديق، فإن من أذعن بكون الحيةِ في هذا الجحر مثلاً، لا يُدْخِلُ يده فيها أبداً، فكذلك من صدَّق بأن الزنا موجبٌ للنار، ينبغي أن لا يأتي به. وإتيانُهُ دليلٌ على ضَعفٍ في تصديقه ونقصانٍ في اعتقاده.

قلت: كلا، بل الإنسان قد يقتحم المعاصي مع بقائه على التصديق واليقين، اعتماداً على أبواب المغفرة وتوثقاً برحمة الله تعالى. فإذا همّ بالسيئة تطلَّع قلبه في تلك الأبواب حتى يقعَ في المعصية. وهذا كالسارق يَسْرِقُ مع أنه مذعنٌ بأن السَّرِقة جَرِيرة، وجزاؤه الحبسَ في الحكومة الحاضرة وما ذلك إلا لتطلعه في أبواب أخر، فيزعم لعله لا يظفرُ به مثلاً، ولو ظفر به فلعله لا تثبت عليه جَرِيرته، ولو ثبتت فلعله يُعفى عنه إلى غير ذلك من الاحتمالات. فكذلك فيما نحن فيه، يخوض الإنسان في المعاصي ويعتمد على رحمته تعالى، أو أنه يتوبُ قبل الموت وغير ذلك.

وبالجملة قد يحدثُ بين الأسباب تزاحمٌ، فيميل القلبُ تارةً إلى هذا وأخرى إلى ذاك، على أن الناس خُلقوا على أصناف: فمنهم من تغلِبُ عليه القوة الشهوانية فيزداد في المعاصي

ولا يحاشى، ومنهم من يكونُ على عكسِه فيزداد في الطاعات، ألا ترى أن كثيراً من الدُّعَّار واللصوص يفسدون في الأرض، ويعلمون كالشمس في نصف النهار أنهم يعُذَّبون بأصناف من العذاب، ثم لا يتوبونَ وذلك لِغلَبَةِ الشهوة والهوى فيهم.

وبالجملة الإقدام على المعاصي لا يوجب النقصان في التصديق الذي هو مدار النَّجاة.

ومن أقوى شبه المُرْجئة أن المؤمنَ العاصي لو دخل جهنم لزمَ دخولُ الإيمان فيها، وإذا لم يدخل الكفرُ في الجنة، فكيف دخل الإيمان في جهنم؟ والجواب: أن العاصي إذا دخل في النار يُنْزَعُ عنه إيمانه ويوضَع عند باب النار؛ كما يُنْزَعُ اليومَ ثياب المجرم عند باب السجن، ثم إذا خرج من سجنه يُعطى ثيابَه. كذلك المؤمن يُنْزَعُ عنه الإيمان عند إلقائه في النار، ثم يُعطى إيمانَه بعد تعذيبه على قدر ذنوبه وإخراجه من النار.

وقد علمت سابقاً أن المصنف رحمه الله تعالى تعرض في هذا الباب إلى التخويف المجرد، ولم يرض بأن يأولَ الأحاديث التي أطلق فيها لفظ الكفر على المعاصي: بأنه على طريق التخويف دون التحقيق. وقد مر من قبل بعض ما يتعلق به فراجعه.

(كلهم يخاف النفاق) فمن أين جاز للمُرجئة أن يقعدوا مطمئنين بإيمانهم!! فعلى المؤمن أن يخافَ كل آن. أما اختلافهم[1] في جواز القول: بأنا مؤمنٌ إن شاء الله تعالى، فلا يرجع

---

(١) وفي عقيدة السفاريني واعلم أن الناس في جواز الاستثناء على ثلاثة أقوال: منهم من يوجبه، ومنهم من يُحرِّمه، ومنهم من يجوزُ الأمرينِ باعتبارين، وهذا الأخير أصح الأقوال، فالذين يحرمونه هم المرجئة، والجهمية، ومن وافقهم، ممن يجعلُ الإيمانَ شيئاً واحد يعلمه الإنسان من نفسه، كالتصديق بالرب ونحو ذلك مما في قلبه، فيقول أحدهم: أنا أعلم أني مؤمن، كما أعلم أني تكلمت بالشهادتين، وكما أعلم أني قرأتُ الفاتحة، وكما أنه لا يجوزُ أن يُقال: أنا قرأت الفاتحة إن شاء الله، كذلك لا يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، لكن إذا كان يشك في ذلك فيقول: فعلته إن شاء الله، قالوا: فمن استثنى في إيمانه فهو شاكٌّ وسموهم الشَّاكة. والذين أوجبوا الاستثناء لهم مأخذان: أحدهما: أن الإيمان هو ما مات عليه الإنسان، والإنسان إنما يكون عند الله مؤمناً أو كافراً باعتبار الموافاة وما سبق في علم الله أنه يكونُ عليه ـ وما قبل ذلك فلا عبرة به. قالوا: والإيمان الذي يتعقبُه الكفر فيموت صاحبه كافراً ليس بإيمانٍ، كالصلاة التي يُفسدها صاحبها قبل الكمال، وكالصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب، فصاحب هذا هو عند الله كافرٌ، يعلمه بما يموت عليه وكذلك قالوا في الكفر. انتهى مختصراً.

ثم قال: والذين قالوا بالموافاة جعلوا الثبات على الإيمان إلى العاقبة والوفاء به في المآل شرطاً في الإيمان شرعاً، لا لغةً، ولا عقلاً، حتى إن الإمام محمد بن إسحاق ابن خزيمة كان يغلو في هذا ويقول: من قال: أنا مؤمن حقاً فهو مبتدع: قال شيخ الإسلام: ومذهب أصحاب الحديث كابن مسعود وأصحابه، والثوري، وابن عُيَيْنة، وأكثر علماء الكوفة، ويحيى بن سعيد القطّان، فيما يرويه عن علماء البصرة والإمام أحمد بن حنبل، وغيره من أئمة السنة: كانوا يستثنون في الإيمان، وهذا متواترٌ عنهم، لكن ليس في هؤلاء من قال: إنما أستثني من أجل الموافاة، وأن الإيمان إنما هو اسم لما يُوافي به، بل صرح أئمة هؤلاء بأن الاستثناء إنما هو لأن الإيمانَ يتضمنُ فعلَ جميع الواجبات، فلا يشهدون لأنفسهم بذلك كما لا يشهدون لها بالبر والتقوى، فإن ذلك مما لايعلمونه وهو تزكية لأنفسهم بلا علم. =

بعد التحقيقِ إلى كثير طائل، فإن الترددَ في نفس إيمانه في الحالة الراهنة، غير جائز عند الكل، والاستثناءُ باعتبار الخاتمة جائز عن الكل، فمن مَنَعه فباعتبار الحالة الراهنة، ومن أجازه فبالنظر إلى الخاتمة فإنه لا يَعلمُ أحدٌ على ماذا يختمُ له، على الإيمان أو على الكفر؟! والعياذ بالله. قال ﷺ: «والله لا أدري ما يفعل بي وأنا رسول الله ولا بكم». أو كما قال كما في الصحيح.

(ما منهم أحد يقول إيماني على إيمان جبريل وميكائيل) وفي هذا إشارة إلى أن المذكورين كانوا قائلين بتفاوت درجات المؤمنين في الإيمان. وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى في: «تذكرة الحفاظ» بإسناد صحيح: لا أقول: إيماني كإيمان جبريل. ونسب ابن عابدين الشامي إلى الإمام الأعظم رحمه الله تعالى عدم جواز الكاف والمثل كليهما في تلك العبارة. وفي «الدر المختار» عن أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى جواز الكاف دون المثل في رواية، وفي رواية أخرى الجواز مطلقاً. وجمعهما ابن عابدين أن جوازَ الكاف دون المثل لمن كان عالم العربية، وعدم جوازهما فيما لم يكن المخاطب صحيح الفهم، وجوازهما باعتبار نفسهما. وليراجع البحث من كتابه من باب الطلاق الصريح.

قلت: وفي «خلاصة الفتاوى» وجدت نقلاً عن محمد فقط، وعلى هذا لم تجيء في هذا الباب رواية عن الإمام رحمه الله تعالى وثبت النفي عن الصاحبين، وظاهره يدل على إثبات التفاوت في درجات المؤمنين بحسب الإيمان.

(وما يحذر من الإصرار)... إلخ فمن أصر على نفاقِ المعصية يُخشى عليه أن يُفضي إلى نفاق الكفر. وكأن المصنف رحمه الله تعالى أشار إلى ما عند الترمذي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه مرفوعاً: «ما أصرَّ من استغفر وإن عاد في اليوم سبعين مرة». قال الحافظ: إسناده حسن. وهذا الخوفُ على الطالحين كما أن ما قبله كان في خوفِ الصالحين، فإنهم كانوا يخافون على أنفسهم النفاق، وهذا الخوف كان لصلاحِهم فلا يردُ أن إيمانَنا أقوى منهم، لأنه

= فمأخذ سلف الأمة في الاستثناء أن الإيمان المطلق فعلُ جميع المأمورات، وترك جميع المحظورات، فإذا قال الرجل: أنا مؤمن بهذا الاعتبار، فقد شَهِدَ لنفسه بأنه من الأبرار المتقين القائمين بفعل جميع ما أمروا به وترك كل ما نهوا عنه، فيكون من أولياء الله وهذا تزكيةُ الإنسان لنفسِهِ وشهادته لها بما لا يعلم.

وعن أحمد رحمه الله تعالى: أن الإيمان قول وعمل فقد جئنا بالقول ونخشى أن نكونَ فرَّطْنا في العمل، فيعجبني أن يستثني في الإيمان، يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، ومع هذا فلم يكن ينكرُ على من ترك الاستثناء إذا لم يكن قصدُه فعل المرجئة: أن الإيمان مجردُ القول، بل يتركه لما يعلم أن في قلبه إيماناً، وإن كان لا يجزم بكل إيمانه.

وفي «شرح مختصر التحرير»: يجوز الاستثناء في الإيمان بأن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، نص على ذلك الإمام أحمد، والإمام الشافعي، وحُكي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه. وقال ابن عقيل: يُستحب ولا يقطعُ لنفسه، ومنع ذلك الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه والأكثرون، والله أعلم. انتهى من عقيدة السفاريني باختصار.

لا يخطرُ ببالنا النفاق، وذلك لأنهم كانوا أخشى خلقِ الله بعد الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام. وطريق الخائف أن يخافَ على نفسه كل حين، بخلاف غيرهم من الناس فإن قلوبَهم خاليةٌ عن تلك الخشية، فلا تذوقُ من ذلك الخوف ذواقاً، ومن لم يذق لم يدر، بخلاف الطالحين فإنه يُخاف عليهم النفاق لسوء أعمالهم.

٤٨ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ زُبَيْدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا وَائِلٍ عَنِ الْمُرْجِئَةِ فَقَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ».

[الحديث ٤٨ ـ طرفاه في: ٦٠٤٤، ٧٠٧٦].

٤٨ ـ (وقتاله كفر) قيل: مقابلته بالفسوق يقتضي أن يكونَ المرادُ من الكفر ههنا، الكفر المخرج عن الملة. والجواب: أنه أطلقَ الكفر على الفسوق تغليظاً، ولو قال: وقتاله فسوق، لساوى حال السِّباب، مع أن القتال أشدُ من السِّباب، فلإظهار هذه الشِّدة أطلقَ عليه الكفر. وهذا الذي يُعنون بقولهم: إنه محمولٌ على التغليظ.

والأصل: أن الحديث اتَّبع القرآن في ذلك، فإن الله تعالى أخبرَ عن جزاءِ القتل بالخلود ـ بأي معنى كان ـ والخلود جَزَاء الكفر، فاتبعه الحديث وقال: قتال المسلم كفر. وإن لم يحكم به الفقهاء في الدنيا، إلَّا أن الحديثَ يختارُ من التعبيرات ما هو أدعى للعمل فيشددُ فيه لا محالة.

وقال الدَّوَّاني: إنه وعيدٌ ويجوز الخُلْفُ في الوعيد. وأنت تعلم أنه إنشاءٌ لا خبر. وقيل: إنه محمولٌ على التَّشبُه كقوله: «لا تَرْجِعُوا بعدي كفاراً يضربُ بعضُكم رقاب بعض» ومعلومٌ أن المرءَ لا يصير كافراً بضرب الرقاب، ولكن لما كان شأنُ القتل أن يجري بين مسلم وكافر، لا بين مسلم ومسلم فمن ضرب رقبة أخيه وقاتل، فقد تشبه بالكفار، وفعل ما يفعلُهُ الكفار، ومن تشبَّه بقومٍ فهو منهم. وهذا هو المختار عندي في الجواب، والله أعلم.

فائدة

قد سمعت أن بين هذه الأبواب الأربعة مناسبةً وارتباطاً، الأول: باب المعاصي من أمر الجاهلية. والثاني: باب كفرٌ دون كفر، والثالث: باب ظلمٌ دون ظلم. والرابع: باب خوف المؤمن أن يحبط عمله... إلخ، فإن فيها على المشهور إيمَاضاً إلى ما نقلته عن ابن تيمية وتأويلاً للأحاديث التي أُطلقَ فيها الكفرُ على المعاصي. وقد بينت لك ما سَنَحَ لي فيها ـ والله أعلم ـ لأن كلامَه مبهمٌ، فلكلٍ وجهةٌ هو مُوَلِيها. أما مطابقةُ جوابِ أبي وائل للسؤال عنهم، فبأن مقتضى الحديثِ تعظيمُ حق المسلم، والحكمُ بالفِسق على من سَبَّه بغير حق، وبالكفرِ على من قاتله، فكأنه قال: كيف تكون مقالة المرجئة حقاً والنبي ﷺ يقول هذا؟!

٤٩ ـ أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ حُمَيْدٍ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ:

أَخْبَرَنِي عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ يُخْبِرُ بِلَيلَةِ القَدْرِ، فَتَلَاحَى رَجُلَانِ مِنَ المُسْلِمِينَ فَقَالَ: «إِنِّي خَرَجْتُ لأُخْبِرَكُمْ بِلَيلَةِ القَدْرِ، وَإِنَّهُ تَلَاحَى فُلَانٌ وَفُلَانٌ، فَرُفِعَتْ، وَعَسى أَنْ يَكُونَ خَيراً لَكُمْ، التَمِسُوهَا فِي السَّبْعِ وَالتِّسْعِ وَالخَمْسِ». [الحديث ٤٩ ـ طرفاه في: ٢٠٢٣، ٦٠٤٩].

٤٩ ـ (فتلاحى رجلان) أي تنازع. قال الحافظ: إن المخاصمةَ مستلزمةٌ لرفع الصوت، وهو محبطٌ للعمل بالنص، قال تعالى: ﴿لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ﴾ إلى أن قال: ﴿أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ وبه يتضح مناسبة الحديث للترجمة. وقد خفيت على كثير من الشارحين.

(فَرُفعت) وفي رواية قويةٍ ما يَدلُّ بظاهره على رفعِ أصلها عن هذه الأمة. أقول: بل المرادُ منها رفعُ العلم القطعي بها، لا رفعُ ليلة القدر كما فهمه الشيعة خذلهم الله، لأنا قد أُمِرْنا بالتماسها، ولو كانت رفعت مطلقاً لما كان لطلبها معنًى. ومن هنا ظهرت المناسبةُ للترجمة على وجه آخر أيضاً وهو: أن التنازع صار سبباً لرفع علم ليلة القدر، فكذلك المعصية قد تكون سبباً للحبط.

قوله: (في السبع)... إلخ، واعلم أن الشارحين عامّة ذهبوا إلى أن المأمورَ به هو التماسُها في ليلة واحدةٍ من تلك الليالي. والمرادُ عندي إحياءُ كلها لأجل ليلة القدر. وهي وإن كانت في الأوتار دون الأشفاع، لكن القيامَ مطلوبٌ في الكل، فكأنَّ التماسَها يكونُ بالقيام في العشر، أو السبع، أو الخمس، وهو المعهود من حاله ﷺ وحالِ الصحابة رضي الله عنهم. ثم أقول: إن قَسمتَ الشهرَ على العشرات فليلة القدر في الأخيرة منها، وإن قسمتَها على الأسابيع فهي في الأسبوع الأخير، وإن قسمتَها على الأخماس فهي في الخمس الأخير، وكيف ما كان تكونُ في وترٍ منها. هذا، وإن لم يُقرعْ سمعُك به من قبل، لكنه هو التحقيق إن شاء الله تعالى.

٣٨ ـ باب سُؤَالِ جِبْرِيلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الإِيمَانِ وَالإِسْلَامِ وَالإِحْسَانِ وَعِلمِ السَّاعَةِ وَبَيَانِ النَّبِيِّ ﷺ لَهُ

ثُمَّ قَالَ: «جَاءَ جِبْرِيلُ عَلَيهِ السَّلَامُ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ». فَجَعَلَ ذلِكَ كُلَّهُ دِيناً، وَمَا بَيَّنَ النَّبِيُّ ﷺ لِوَفدِ عَبْدِ القَيسِ مِنَ الإِيمَانِ، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

والغرضُ منه احتراسٌ مما ينشأُ من قوله: إن الإسلام والإيمان واحد، مع أن هذا الحديثَ يدل على المغايرة. وحاصلُ جوابِهِ على ما قرر الحافظ رحمه الله تعالى: أن الإيمان والإسلام لكل منهما حقيقةٌ شرعية، كما أن لكلٍ منهما حقيقةً لغوية، وكل منهما مستلزمٌ للآخر بمعنى التكميل له. فكما أن العامل لا يكون مسلماً كاملاً إلا إذا اعتقد، فكذلك المعتقدُ لا يكون مؤمناً كاملاً إلّا إذا عمل. وحيثُ يُطلق الإيمانُ في موضع الإسلام أو العكس، أو يطلقُ أحدهما على

إرادتهما معاً، فهو على سبيل المجاز ويتبينُ المرادُ بالسياق، فإن وردا معاً في مقام السؤال حُمِلا على الحقيقة، وإن لم يردا معاً، أو لم يكن المقامُ مقامَ السؤال، أمكن الحمل على الحقيقة، أو المجاز، بِحَسَبَ ما يظهر من القرائن. ومحصَّلُ جوابه أن الإيمانَ والإسلامَ يفترقان إذا اجتمعا على صورة المقابلة، وحيث انفردا يكون أحدهما عينَ الآخر كما هو صنيعهم في المترادِفات، فإنها إذا اجتمعت يفرّق بينها في ذلك المقام خاصة.

وإذن فالفرق في حديث جبرائيل مقاميٌّ ولا يدل على أن الإسلام والإيمان متغايران حقيقة، لأن النبي ﷺ بيَّنَ لوفدِ عبد القيس أن الإيمانَ هو الإسلام، حيث فسَّر الإيمانَ في قصتِهم بما فسرَّ به الإسلام ههنا. وفي ضمن الجواب استدل المصنف رحمه الله لمذهبه بالآية، بأنها صريحة في أن الدينَ والإسلام شيء واحدٌ فظاهر جوابه معارضة وبعد الإمعان حُلّ. وقد يقرر الجواب بطريق آخر أيضاً: وهو أن الاتحادَ بين الدين والإسلام ثابت من الآية: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] واتحادَ الإسلام والإيمان ثابتٌ من حديث وفد عبد القيس فثبت اتحاد الكل.

والمصنف رحمه الله تعالى لم يفصِح بالجواب، وهذا دأبه كثيراً في كتابه، حيث يذكرُ مادةَ الجواب ولا يفصِحُ بمراده.

أقول: وهذا الجوابُ غير مستقيم، لأن التغايرَ المقاميَّ إنما يكون إذا كان اللفظان في عبارةٍ واحدة، وههنا لم يقع السؤال أولاً إلا عن الإيمانِ فحَسب، ولم يكن النبي ﷺ يعلمُ أنه سائل بعد ذلك عن الإسلام أيضاً حتى يجاب بالتغاير المقاميِّ. وإنما ذكر أولاً حقيقةَ الإيمان على ما كان عنده بدون نظرٍ إلى مفهوم الإسلام، حتى إذا سُئل ثانياً عن الإسلام أيضاً أجابه كذلك، فالجواب بالفرق باعتبار المقام لا يمشي ههنا.

نعم، لو كان هناك سلسلة الأسئلة في عبارة واحدة، وكان النبي ﷺ أجابَ عنها أيضاً كذلك لكانَ له وجه. فالوجه عندي: أن الجواب إنما يُلقى على السائل بقدرِ علمِهِ وفَطَانته، وسؤالُ جبرائيل عليه السلام وكذا حالُهُ لمَّا دلَّا على كمال فَطَانته، أجابه مفصلاً بذكر حقيقة كلٍ على حدة، بخلاف وفد عبد القيس فإن ضِمَام بن ثعلبة كان حديثَ العهد بالإسلام، فاكتفى في جوابه على الإجمال ولم يلتفت إلى بيان الحقائق.

وحاصله: أنه راعى حال المخاطب في كلا الحديثين، كما أن الذي يعظُ الناسَ يراعي ما يحرِّضُ على العمل، فربما يذكر الضِّعاف من الأحاديث عند الترغيب والترهيب ولا يفصِّلُ في كلامه، ويقول: تاركُ الصلاة كافر، ولا يقول: كافر بكفرٍ دون كفر. بخلاف المعلم الذي يتصدى لإظهار الحقائق فيذكر حقيقةَ الأمرِ ويُنَبِّه على المسامحات، ويفصِّلُ في المتعلّقات. فحاصل حديث جبرائيل عليه السلام: إعطاء العلم، وبيان الحقيقةِ كما يفعلُ المعلم وهو الأقرب بسياقه، بخلاف حديث وفد عبد القيس فإنَّ حاصِلَه التحريضُ على العمل، وفي مثله يتمشَّى على الإجمال فيُتسامحُ في البيان.

٥٠ ـ حدّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ: أَخْبَرَنَا أَبُو حَيَّانَ التَّيْمِيُّ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ بَارِزاً يَوْماً لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ: مَا الإِيمَانُ؟ قَالَ: «الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَبِلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالبَعْثِ»، قَالَ: مَا الإِسْلَامُ؟ قَالَ: «الإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ المَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ»، قَالَ: مَا الإِحْسَانُ؟ قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»، قَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: «مَا المَسْؤُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَسَأُخْبِرُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا وَلَدَتِ الأَمَةُ رَبَّهَا، وَإِذَا تَطَاوَلَ رُعَاةُ الإِبِلِ البُهْمُ فِي البُنْيَانِ، فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ»، ثُمَّ تَلَا النَّبِيُّ ﷺ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤] الآيَةَ، ثُمَّ أَدْبَرَ فَقَالَ: «رُدُّوهُ». فَلَمْ يَرَوْا شَيْئاً، فَقَالَ: «هذا جِبْرِيلُ جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ».

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: جَعَلَ ذلِكَ كُلَّهُ مِنَ الإِيمَانِ. [الحديث ٥٠ ـ طرفه في: ٤٧٧٧].

٥٠ ـ قوله: (بارزاً يوماً للناس) والبروز: الظهور. وعند الحافظ رحمه الله تعالى أن النبي ﷺ كان يجلسُ بين أصحابه، فيجيءُ الغريب فلا يدري أيهم هو. فجعلنا له مجلساً يعرفه الغريبُ إذا أتاه. قال: فبنينا له دكاناً من طين كان يجلس عليه.

(الإيمان أن تؤمن بالله)... إلخ فذكر تحته الأشياءَ الغائبة، كما مر تحقيق الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى: أن الإيمان لا يتعلق إلا بالمغيبات.

(وبلقائه): وهذا هو الجزءُ الذي يتميزُ به الإسلامُ عن سائر الأديان الباطلة.

فإن أهل يونان عقيدتهم أن العلومَ الحقَّة كلها تحصلُ في الأنفس بعد افتراقِها عن الأبدان، وتصيرُ جميعُ الأشياء مشهودةً لها، فيحصل لها بها سرورٌ، وهو جنتها ونعيمها، وإن لم يحصلْ لها العلوم أو حَصَلَتْ على خلاف ما كانت في الواقع، فهذا يكون غماً عليها أبداً وهو عذابُها وجحيمُها. وعندهم العقول بدل الملائكة، ولقاءه تعالى عندهم محال.

وأما هنادكة الهند فيقولون: بحلول الألوهية في الجُثْمان ويُسمونَها "ديوتا، واوتار" ويعبدونَها ويزعمونَ بالتناسخ، فليس أحدٌ منهم قائل باللقاء إلا أهل الدين السماوي، قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ [الكهف: ١١٠]. ثم اعلم أنه ليس بين الدنيا والقيامةِ مسافةٌ يصلُ إليها بعد قطعها، بل تظهرُ القيامةُ من هذه الدنيا بعد خرابها، كما تظهرُ الشجرة من النواة، فإن النواةَ تنشقُّ، وينفُضَ قِشرهَا، وتفنى صورتُها، ثم تظهر من حاقها الشجرة، كذلك الدنيا بعد الانفطار والاندِكَاكِ تفنى وتنعدِم، ومنها تخرجُ القيامة. وليست القيامةُ في بقعة أخرى وموطن غيرها، بل يسوَّى لها ذلك المكان وذلك الموطن.

ولي قصيدة بالفارسية في تمثل البرزخ والحشر وأطوار الوقائع، ومنها:

"منكشف آن جهان شود كرجه درين جهان بود
زندكى دكر جنان ذره بذره مو به مو
رهكذر نكه نه ديد ديده درين رهكذر -
درته خاك خفته جو دشت بدشت سو به سو
تانه شكست صورتي جلوه نزد حقيقتي -
قد ورها شدن ازورنك برنك بو ببو
ظاهر وباطن اندران هم جونوات ونخل دان
نى بعداد يك زدو جنب بجنب دو بدو"

(ولا تشرك به) فيه طردٌ وعكسٌ، أي إحاطةُ الكلامِ بطرفيه.

(ما الإحسان) قال الحافظ رحمه الله تعالى: وأشار في الجواب إلى حالتين: أرفعُها، أن يغلبَ عليه مشاهدة الحقِ بقلبه، حتى كأنه يراه بعينه وهو قوله: (كأنك تراه) أي وهو يراك. والثانية: أن يستحضرَ أن الحق مطلع عليه، يرى كل ما يعمل وهو قوله: (فإنه يراك).

وقال النووي: معناه أنك إنما تُراعي الآداب المذكورة إذا كنتَ تراه ويراك لكونه يراك، لا لكونك تراه، فهو دائماً يراك، فأحسن عبادتَه، وإن لم تره، فتأويل الحديث: فإن لم تكن تَرَاه فاستمرَ على إحسانِ العبادة، فإنه يراك. انتهى ملخصاً[1].

---

(١) قلت: وقد تسلسل هذان الشرحان في الكتب، إلاّ أنه لم يُنبِّه أحدٌ منهم على الفرق بينهما. وقد كان شيخي رحمه الله تعالى يفرِّق بينهما بعبارة وجيزة ما كنتُ أفهمُها إلى زمن طويل، فلم أزل أتفكرُ فيها وأراجع إليها مرة بعد مرة حتى ظننتُ أني قد فهمتُها، فحاصل الشرح الأول على ما فهمته من كلمات الشيخ رحمه الله تعالى: أن الإحسان ينقسم إلى حال، وعلم، فإن مشاهدةَ الحَق بقلبه كأنه يراهُ حال له، وصفة قائمة به، وليست علماً. بخلاف قوله: «فإنه يراك» فإنه ليس فيه من صفته شيئاً، ولكنه علمٌ وعقيدة بأن الله يراه وبعد غلبته وأن تصير حالاً، لكنه مع هذا يكون أقرب من العلم.

والمعنى أن الحالةَ الأولى إن فاتت عنك فلا تَفت عنك الثانية، فهاتان حالتان مطلوبتان، وإن كانت الأولى أرفع، من الثانية، فإن الأولى حال يدل على كمال الاستغراق، بخلاف الثانية فإنها أقربُ من العلم والعلم أدون من الحال، لأنك قد سمعت منا أن العلم إنما يكون حالاً بعد رسوخه، وصيرورته صفةً للنفس. وإنما قدَّر في المعطوف قوله: «وهو يراك» إشارة إلى أن ذلك أمرٌ لا مناص عنه، ففي الحالة الأولى استحضار لرؤيته إياه مع علمه بكونه مشاهداً لعبده. وفي الحالة الثانية استحضار لمشاهدته فقط، فتلك الحالة أقرب من العلم.

وحاصل شرح النووي: أن الإحسان: هو العبادةُ بغاية الخشوع والخضوع، وهي التي تكون في حالة العيان، فاعبد ربك في جميع أحوالك كما كنت تعبدُه لو كنت تراه، فهذا هو المقصود، ثم الخشوع ومراعاةُ الآداب في حالة العيان إنما يكون لعلم العبد أن الله مطلعٌ عليه ويُبصرُه، وهذا المعنى موجودٌ مع عدم رؤية العبد، فإنه وإن لم يكن العبدُ يراه لكنه تعالى يراه، وحينئذٍ وجب عليك أن تستمرَ على عبادتِهِ بغاية الخشوعِ في جميع الأحوال، فإن موجبه وهو رؤيته تعالى متحققٌ في الأحوال كلها، فالمقصود ليس هو الانصباغ بتلك الحالِ، بل المقصود هو العبادة بهذه الجهة، فالجهة الأولى حال لكنها مفروضة مقدرة، ولذا قال: «كأنك تراه» ولم يقل: لأنك تراه. =

واعلم أن لفظَ الإحسانِ شاملٌ لجميعِ أنواع البر من الأذكار، والأشغال وغيرها. والأذكارُ تقالُ للأوراد المسنونة، وما ذكرهُ المشايخ من الضربات والكيفيات يقال لها: الأشغال. والنسبة في اصطلاحهم: ربطٌ خاصٌ سوى ربطِ الخالقية والمخلوقية، فمن حصل له ربطٌ سوى الربط العام يقال له: صاحب النسبة.

والطرق المشهورة في التصوف أربعة: السهروردية، والقَادِرِية، والجشْتِية، والنَّقْشَبَنْدِية، والسلسلة السهروردية قد تسلسلت في أجدادنا من عشرةٍ متصلةٍ ثم ما نقل إلينا من الأوامر والنواهي، والوعد والوعيد سُمِّي شريعةً. والتخلُّقُ بها يُسمَّى طريقةً، وحينئذٍ تنصَبِغُ الأعمال بصبغ الإيمان كما كان في السلف. أما اليوم فعلمٌ بلا عمل، وإيمانٌ بلا تصديق من الجوارح، «ربَّ تالٍ للقرآن والقرآنُ يلعنُهُ». ثم الفوزُ بالمقصد الأسنى، والنيلُ بالمأرب الأعلى يُسمَّى حقيقةً. ومن ههنا ظهر أن الطريقةَ والشريعةَ لا تتغايران كما زعمه العوامُّ.

وقد كتب الغزالي أن بعضَ العلم لا يُضطرُ العَالِمُ إلى العمل به، وبعضه يغلِبُ عليه، ويستعملُ الأعضاء في الطاعات، وهذا هو الإيمان عند السلف، وهو المرادُ بما قلت: إن الإيمان ينبسِط من الباطنِ إلى الجوارحِ، والإسلام يدخل من الظاهر إلى الباطن. فإن التصديقَ إذا غلب واستعمل الأعضاء صارَ الإسلامُ والإيمانُ متحدين، وهو المراد باتحاد المسافتين، وإلى هذا المقام أشير في قوله: «أن تعبد الله كأنك تراه»... إلخ، فإن العبادة التي تتعلقُ

= والجهة الثانية متحققةٌ لكنها علم بحت على هذا التقدير، وليس المقصود تحصيلها، بل المطلوبُ هو عبادتُه من تلك الجهتين.

فالحاصل أن الإحسانَ على الشرح الأول عبارة عن الحالتين المقصودتين تُثمِرُهما معرفته تعالى وخشيته. وعلى الثاني عبارةٌ عن العبادة بهاتين الجهتين، فهاتان جهتان للعبادة المطلوبة، لا حالتان مطلوبتان للعبد، فالمطلوب هو العبادة فقط، و«كأنك تراه» جهة لها، بمعنى أن العبادة ينبغي أن تكون بالخشوع بدون العيان كما تكون عند العيان، ومعلوم أنها عند العِيان تكون بغاية حسنِ السَّمتِ والتأدب ظاهراً وبَاطناً؛ فينبغي أن يكون عند عدم العِيان أيضاً كذلك، لأن الله تعالى يدرِكُ الأبصار ولا تدركُه الأبصار، فهو غير مُعَاين لكن عبادتَه ينبغي أن تكون كما لو كنتَ تُعَاينُه، لأن العبادة في حالة المعاينة إنما تكون بالخشوع مراعاة لرؤيته تعالى، ولا دخل فيه لرؤيتك، لأنك إنما تخشى المَلِكَ لزعمكَ أنه يراكَ أو يعلَم حالك، وإن كنتَ تزعمَ أنه لا يراكَ أو لا يعلمُ حالَكَ، لا تخاف منه. وإن كنت تراهُ فكذلك عبادتك مع عدم رؤيتك، إياه ينبغي أن تكونَ كما لو كنت تراه ويراك، لأن موجب الآداب والاعتناء بها هو رؤيته، لا رؤيتك، وهو متحقق دائماً، فهذا أيضاً جهةٌ للعبادة المطلوبة، لا حالة مطلوبة في نفسها. بل عِلْمُ هذه الجهة تورثُ الخشوعَ في العبادة فهذه مؤثرةٌ ومورِثَةٌ للخشوع.

وبالجملة المقصود على الأول هو الانصباغ بهاتين الحالتين، وعلى الثاني المقصود هو العبادة من جهة حالة مقدرة وعلم محقق. وشرح النووي هو أقرب عند الشيخ رحمه الله تعالى، وإنما طوَّلتُ الكلام في بيان الفرق بينهما مع التكرار الشديد، بحيث يكادُ أن يملَ الناظر، لأنه تعسَّرَ عليَّ الفرقُ بينهما، وبعد تفكرٍ وتعمقٍ انكشف لي الأمر، فكأنما نَشِطت من عِقال، ودونك بيتين غريبين في هذا المعنى:

كأن رقيباً منك يرعى خواطري ... وآخر يرعى ناظري ولساني

وإني لأستحييك والبعد بيننا ... كما كنت أستحي وأنت تراني

بالجوارح إذا صدرت عنه بذلك الخشوع والخضوع فقد خَرَجَ إيمانه إلى الأعضاء ودخل إسلامه في القلب واتحدت المسافتان، وحينئذٍ فالإسلامُ والإيمانُ شيء واحدٌ، بخلافِ ما إذا بقيَ تصديقهُ في القلب ولم يظهر إلى الأعضاء، أو اقتصر إسلامه على الأعضاء ولم يحصل له الإحسان، فبقيَ إسلامه على الأعضاء فقط ولم يسرِ إلى القلب، فهذا الإسلامُ غير الإيمان، والإيمانُ غير الإسلام، وقد ذكرناه سابقاً أيضاً.

(ما المسؤول عنها)... إلخ، ولم يقل: لست بأعلمَ منك، لأن الكناية أبلغُ من التصريح، كقوله تعالى ﴿وَرَٰوَدَتۡهُ ٱلَّتِي هُوَ فِي بَيۡتِهَا﴾ [يوسف: ٢٣] وذلك لكونه أبلغ.

(إذا ولدت الأمة)... إلخ، أي تصير الأصول فروعاً والفروعُ أصولاً. فالمرادُ منه انقلابُ الأمورِ عند إبَّانِ الساعة. وفيه شروحٌ عديدة أخرى أكثرها مرجوحةٌ عندي. ويؤيدُ ما قلنا قوله ﷺ: «إذا وُسِّدَ الأمرُ إلى غير أهله فانتظر الساعة»، فهو الحريُّ بالأخذ، لأن الحديثَ يفسرُ بعضَه بعضاً. ثم إن التمسك فيه على جواز بيع أمهات الأولاد أو على عدم جوازه في غير موضِعه، فلم نلتفت إليه.

(في خمس)... إلخ أي علمُ وقتِ الساعةِ داخلٌ في خمس. ثم اعلم أن هذه الخمسَ لما كانت من الأمور التكوينية دون التشريعية، لم يُظْهِر عليها أحداً من أنبيائه إلا بما شاء، وجعل مفاتيحه عنده فقال: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾ [الأنعام: ٥٩] لأنهم بُعِثُوا للتشريع، فالمناسبُ لهم علومُ التشريع دون التكوين. ثم المراد[1] منه أصولها. وأما علمُ الجزئيات فقد يُعطى منه الأولياء رحمهم الله تعالى أيضاً، لأن علمَ الجزئيات ليس بعلم في الحقيقة، لكونها محطاً للتحولات والتغيرات، ولأن علماً جزئياً لا يوصل إلى علم جزئي آخر فكأنه ليس علماً. وإنما العلمُ علمٌ يوصِلُ إلى علمِ جميع أفرادِ ذلك النوع، وليس ذلك إلا علمُ أصولِ الشيء.

ألا ترى أن ألوفاً من المصنوعات تُجْلبُ إلينا من ديار الأوربا ونحن نشاهدها ونعلمها، ولكن لا علم لنا بأصولها، فأيّ علم حصَّلناه بتلك الجُزئيات؟ ولكنّ العلمَ هو العلمُ الكُلي يتمكنُ به صاحبه من علم الجزئيات من ذلك النوع بأسرها ويطلع على حقائقها، وإليه أشار سبحانه بالمفاتح، فإنك إذا أوتيت مِفْتَاحاً قَدَرْتَ على فتح المغاليق كُلِّها مهما أردت، وليس

---

(١) واستشكله الرازي ثم لم يُجب عنه موضحاً. ومرّ عليه الشوكاني فقال: إنه من زيغ فلسفته فإنه لا علم لأحد منهم بجزئيٍّ من جُزئيات الغيب. «قلت»: وإنما يَسمعُ دعواه من لا خبرة له بما دار في الدنيا، ولو طالع التاريخ لعلم أنَّ لأخبار بالمغيبات فنوناً ذكرها ابن خلدون. وقد اشتُهِرَ أن الكهنة أخبروا بشيء ثم وقع كما أخبروا به فليس ذلك من زيغه، بل لعدم وقوف الشوكاني بحقيقة الحال. واعلم أن الشوكاني الذي يُنكِرُ على تقليد الأئمة ثم يريدُ هو أن يدعوَ الناس إلى تقليده، قد صنف تفسيراً سماه «فتح القدير» فجاء نواب صديق حسن خان بعده وألحقَ به مقدمةً من قِبَلِه، وزاد ونقَّصَ فيه وسماه «فتح البيان» هكذا في تقرير الفاضل عبد العزيز الكاملفوري.

هذا الشأن إلا شأن العلم الكلي فلم يُعط أحدٌ إلا جُزئيات متشرة.

أما العلمُ الذي كالمفتاح فهو عند ربك الذي لا تخفى عليه خافية، وحينئذٍ صح الحصر في قوله: ﴿لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ بدون تأويل. أما تخصيصُ الخمس مع أن أصولَ الأشياءِ الأُخر أيضاً لا يعلمها إلا هو. فقيل: إن هذه أنواع والكل راجع إليها. قلت: بل لأن سؤال السائل لم يقع إلا عن هذا الخمس، كما ذكره السيوطي في شأن نزولها في «الباب النقول في أسباب النزول» وفي «الدر المنثور».

٣٩ ـ باب

٥١ ـ حدّثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو سُفْيَانَ أَنَّ هِرَقْلَ قَالَ لَهُ: سَأَلْتُكَ هَل يَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ؟ فَزَعَمْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ، وَكَذلِكَ الإِيمَانُ حَتَّى يَتِمَّ، وَسَأَلْتُكَ هَل يَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟ فَزَعَمْتَ أَنْ لَا، وَكَذلِكَ الإِيمَانُ حِينَ تُخَالِطُ بَشَاشَتُهُ الْقُلُوبَ لَا يَسْخَطُهُ أَحَدٌ. [الحديث ٥١ ـ أطرافه في: ٢٦٨١، ٢٨٠٤، ٢٩٤١، ٢٩٧٨، ٣١٧٤، ٤٥٥٣].

هذا بابٌ بلا ترجمة والمناسبةُ ظاهرة، لأن هِرَقْل كان عالماً بالتوراة، وأنه أطلق الإيمان على الدين فقال:

(هل يرجع أحد سخطة لدينه)، ثم قال: **(وكذلك الإيمان)**... إلخ فدل قولُهُ على أن الدينَ والإيمان واحدٌ عنده. وهذا الحديث أظهرُ في مقصوده مما سبق، لأنه أطلقَ الدينَ فيما سبق على مجموع الإيمان والإسلام والإحسان. وقال في آخره: «جاء يعلم الناس دينهم». ويمكن المناقشة فيه بأن النزاع في اتحاد الدين والإيمان. أما كونُ المجموع ديناً فليس محلاً للخلاف، وما أخرجه ههنا صريح في اتحاد الدين والإيمان، فكان أظهرُ في مقصوده. ثم البَشَاشةُ في حديثه إشارةٌ إلى مرتبةِ الإحسان.

٤٠ ـ باب فَضْلِ مَنِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ

والمرادُ منه الاحتياطُ في الدين، وهو وإن كان خارجاً من الدين باعتبار بعض الجهات، لكن المصنفَ رحمه الله تعالى جَعَلَهُ أيضاً من الدين يعني إذا أحرزَ الرجلُ من دينه القدْرَ الضروري واحتاط بعد ذلك استبراء لدينه، فهل يُعدُّ ذلك من الدين مع أنه أحرز دينَه من قبل؟ فقد عُلم من الحديث أنه أيضاً من الدين وإن كان زائداً عليه من جهة أخرى. وهذا تقسيم آخر للدين والإيمان إلى من استبرأ لدينه، وإلى مَنْ لم يستبرىء. ولمن استبرأ لدينه زيادةُ فضلٍ على من سواه، فدل على ثبوت المراتب في الإيمان. ثم العبادةُ شيءٌ وجودي، والزهد: قِلةُ رَغْبَةٍ في الدنيا، والورع: احترازٌ عن الشُّبهاتِ، فهو شيء عدميٌّ.

واعلم: أن هذا الحديثَ من مُهِمَّاتِ الحديث وتصدّى لشرحه العلماء[1] والفضلاء، وكتبوا عليه رسائلَ مستقلة ولكنّ الحديثَ مهمٌ، وموضوعُهُ يحتاجُ إلى شرح الأئمة، ولا ينفعُ فيه كلام الآخرين، فإنه يتعلق بالحِلِّ والحرمة. ولا يمكنُ لنا الآن إلا شرحُ ألفاظِهِ فقط، ولو انكشفت حقيقته لوجدنا ضابطة الحلال والحرام من جهة صاحب الشريعة، ولكان هذا فصلاً في الباب، فإن ظاهرَ الحديث أن الحلالَ بيِّن في نفسه والحرام أيضاً كذلك، ولكن لا ندري ماذا أراد بقوله: «مشتبهات» فإن الاشتباه حاصل في كثير من المواضع، ثم لا تكون تلك بين الحلال والحرام، بل تكون تلك المشتبه إما حلالاً أو حراماً.

والحاصل: أن في الحديث ضَابِطةٌ كليةٌ للباب الفقهي، ولكن لم يتحصَّل عندنا منه شيءٌ غير حلِّ الألفاظ. ولما كان في المثل السائر: ما لا يُدْرَك كله لا يُترك كله، رأينا أن نتكلم عليه شيئاً. فنقول: إن الحديث بعد ذكر الحلال والحرام انتقل من الأحكام والمسائل إلى الحوادث والوقائع، وذكر ضابطةً عُرْفية، ولذا تعرض إلى استبراء العِرْض، فاندفَع ما كان يخطر بالبال أنه لا دخل لذكر العِرض في باب الحلال والحرام، فمعناه أن الرجل إذا اتقى الشبهات ومواضعَ التهم فقد أحرز دينه عن الضياع وعِرْضَه عن القدح فيه، وهو مرادُ قول علي رضي الله تعالى عنه: إياك وما يَسبقُ إلى الأذهان إنكاره وإن كان عندك اعتذاره، فليس كل سامعٍ نكراً يطيقُ أن تسمعَه عذراً. فإنه ليس وارداً في المسائل فقط بل أعم منها. وكذلك الحديثُ وردَ صدرُهُ في المسائل وعجزُهُ في الحوادث مطلقاً. وقوله: «فقد استبرأ» على نحو استبراء المُدَّعى عليه عن نفسه في دار القضاء، أي فمن فعلَ كذلك وترك الشُّبهات فقد أحرزَ نفسَه عن أن تسري أوهامُ الناس إلى دينه كانت أو في عِرْضه. وترجمة قوله: «فقد استبرأ»... إلخ، "تواس شخص في اپنی دین اور آبروکی طرف سی صفائی پیش کردی".

تحقيقُ لفظِ المُشْتَبِهات

٥٢ ـ حدّثنا أبو نُعَيم: حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ، عَنْ عَامِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «الحَلَالُ بَيِّنٌ، وَالحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى المُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي

(١) وقد طالعت فيه رسالةَ الشوكاني فما وجدت فيه شيئاً يعلق بالقلب. نعم، لو مر عليه نحو الشافعي رحمه الله تعالى عنه لأغنى عن الإيضاح، وهذا الشافعي لمّا كان نقيَه النفس أثنى على محمد بن الحسن رحمه الله تعالى، بما هو أهله، فتارة قال: إنه كان يملأ العينَ والقلْب، لأنه كان جميلاً ويملأ القلب من العلم، وقال أخرى: إذا تكلم محمد رحمه الله تعالى فكأنما ينزلُ الوحي. ومرة قال: إني حملتُ عنه وقْرَي بعيرٍ من العلم. وأما المحدثون فمن لم يكن منهم فقيهاً لم يعرف قَدْرَه ورتبتَه ولم تُنْقَلْ عنهم كلماتُ التبجيل في شأنه رحمه الله تعالى، ووجه نكارَتِهم أنه أولُ من جرَّد الفِقه من الحديث. وكانت شاكلةُ التصنيف قبل ذلك ذكرُ الآثار والفِقه مختلطاً، فلما خالف دَأْبَهم طَعَنُوا عليه في ذلك. مع أنه لم يبق الآن أحدٌ من المذاهب الأربعة إلاّ وقد فعل فِعْلَه وسار سِيرَتَه، فرحم الله من أنصف ولم يتعسف. انتهى تعريب ما في تقرير الفاضل عبد القدير.

الشُّبُهَاتِ: كَرَاعٍ يَرْعى حَوْلَ الحِمى، يُوشِكُ أَنْ يُواقِعَهُ، أَلا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلَا إِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ القَلْبُ». [الحديث ٥٢ ـ طرفه في: ٢٠٥١].

٥٢ ـ (مشتبهات) رُوي من الإفعال والتفعيل والافتعال. واعلم أن المفسرينَ اختلفوا في تفسير قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] فقيل: ملتبسات. واعترِض عليهم بأن الله تعالى قد وصف به جميعَ كتابه في موضع آخر، وقال: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣] ومعناه هناك كتاباً يصدِّق بعضه بعضاً، لا أنه يلتبسُ بعضُهُ ببعض، فإن هذا المعنى لا يليق أن يتصف به كتاب الله تعالى كما هو ظاهر، فأخذ بعضهم معنى التصديق في قوله: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ أيضاً وهو مروي عن مجاهد. وذكره البخاري في التفسير. أقول: والمُتَشَابه بمعنى المُصَدق، قريب من معنى المُحكم، وليس بينهما كثيرُ فرق، مع أن الله تعالى قابل بينهما وسَمَّى الذين يتبعونَ ما تشابه منه بالزائغين. وعلى هذا فتفسيرُ مجاهد مرجوحٌ، وكان ينبغي أن لا يذكره البخاري، والعذر عن البخاري رحمه الله تعالى يجيء في موضِعه.

فمعنى المتشابهات في قوله: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ هو الملتبسات، وفي قوله: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ هو التصديق، أي مصدقاً بعضُهُ بعضاً. فإن قلت: إنه يوجب الانتشار في مطالب القرآن. قلت: لا انتشار فيه، لأن تغاير المعاني عند تغاير الصِّلات وإن كانت محذوفةً في اللفظ ليس من الانتشار في شيء. فالتَّشَابُه إذا كانت صلته «على» يكون معناه الالتباس، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: ٧٠] أي التبس علينا، وهو المراد في قوله: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ وإذا كانت صِلته اللام يكون بمعنى التصديق، وهو المراد في قوله: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ يعني متشابهاً لكم، أي مصدقاً بعضُهُ بعضاً. والسِّرُّ فيه عندي أن اللفظَ إذا تغاير معناه عند تغاير الصلات يكون مشتركاً معنوياً.

(لا يعلمها كثير من الناس) أي لا يعلم حكمُها، كما عند الترمذي بلفظ: «لا يدري كثير من الناس أَمِنَ الحلال هي؟ أم من الحرام؟». ومفهوم قوله: «كثير» أن بعضاً منهم يعلمها وهم المجتهدون، فحينئذٍ يكون الاشتباه في حق غيرهم. وقد يقع الاشتباه لهم أيضاً، حيث لا يظهرُ لهم ترجيحُ أحدُ الدليلين، كذا ذكره الحافظ.

(لكل ملك حمى... إلخ) وعندنا يجوز الحمى للإمام فقط، كما كان عمر رضي الله تعالى عنه بَنَى رَبْضةً لخيل الجهاد دون غيره. أما الملوك فكانوا يتخذون الحِمى لأنفسهم، وذلك محظور في الشرع، وأما حِمى الله فهو مطلوبٌ لله تعالى أن لا يرعَى عبدَه حولَه، ففيه تشبيه محمودٍ بمذموم، ولا ينبغي أخذ المسائل والأحكام من التشبيهات، فاعلمه، فإنه مهمٌ، وقد يَغْلَط فيه الناس. ثم الحديث إنما جاء على عُرْف الملوك وعاداتهم، وكان من عادات ملوكهم اتخاذُ الحمى كما علمتَ.

(ألا وهي القلب) ونِسبة القلب إلى الجسد كنسبة الأمير إلى المأمور وهو الأصل،

والأعضاءُ كالفروع له، وهو: مَعْدِنُ العلوم والمعارفِ والأخلاقِ والمَلَكاتِ. وفي «الجامع الصغير» للسيوطي رحمه الله تعالى: «أن القلب ملك... إلخ»، وفي البيهقي: أن الأُذُن قِمْعٌ للقَلْب يُحضِرُ المسموعات عنده من الخارج، والعينان مسلحة يتقى بهما الحجر والشجر، واليدان جناحان، والرجلان البريد، والكبد رحمة، والطِّحال ضحك، والرِّئةُ نَفَس، فإن صح هذا لدل على أن الضَّحِكَ من الطِّحَال، ولم يذكر الأطباءُ له وجهاً. وما وَضَحَ لدي، أنه يحدث من انقباض الرئة مرة وانبساطه أخرى. والقلبُ هو أصلُ اللطائفِ كلها عندي غير الروح، فإنها من الخارجِ والنفسُ مَعدِنه الكبدُ الطالبة للذات والشهوات، والقلب بعد فنائه في اللذات والهوى يُسمَّى نفساً. وعليه مدار الصلاح والفلاح وهو مهبِطُ الأنوار ومنبعُ الأسرار.

وفي الحديث أنه لما صوَّرَ آدم، طاف به الشيطان ودخل فيه ورأى فيه منافذ قال: إنه مخلوق لا يتمالك نفسَه. وفي تفسير «فتح العزيز» زيادة: وهي أن في يساره حُجْرَة مسدودة لا أدري ماذا فيها، وكان فيه القلب. قلت: ولما كان القلبُ مَظهراً لتجلياتِ الصمد الأحد، جعله اللَّهُ صمداً ولم يبق فيه منفذاً، فهو إذن كالقَبةِ المُشرفةِ مسدودةٌ جوانبها، محكمةٌ أبوابها وغرفها، لا يدري سره إلا الله العلي العظيم.

٤١ ـ بابٌ أَدَاءُ الخُمُسِ مِنَ الإِيمَانِ

٥٣ ـ حدّثنا عَلِيُّ بْنُ الجَعْدِ قالَ: أَخبَرنا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي جَمْرَةَ قَالَ: كُنْتُ أَقْعُدُ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ، يُجْلِسُنِي عَلَى سَرِيرِهِ، فَقَالَ: أَقِمْ عِنْدِي حَتَّى أَجْعَلَ لَكَ سَهْماً مِنْ مَالِي، فَأَقَمتُ مَعَهُ شَهْرَينِ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ وَفدَ عَبْدِ القَيسِ لَمَّا أَتَوُا النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَنِ القَوْمُ؟ أَوْ مَنِ الوَفدُ؟» قَالُوا: رَبِيعَةُ قَالَ: «مَرْحَباً بِالقَوْمِ، أَوْ بِالوَفدِ، غَيرَ خَزَايا وَلَا نَدَامى» فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا لَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَأْتِيكَ إِلا فِي الشَّهْرِ الحَرَامِ، وَبَيْنَنَا وَبَينَكَ هذا الحَيُّ مِنْ كُفَّارِ مُضَرَ، فَمُرْنَا بِأَمْرٍ فَصْلٍ، نُخْبِرْ بِهِ مَنْ وَرَاءَنَا، وَنَدْخُل بِهِ الجَنَّةَ. وَسَأَلُوهُ عَنِ الأَشْرِبَةِ، فَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ، وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ، أَمَرَهُمْ: بِالإِيمَانِ بِاللَّهِ وَحْدَهُ، قَالَ: «أَتَدْرُونَ مَا الإِيمَانُ بِاللَّهِ وَحْدَهُ»؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَصِيَامُ رَمَضَانَ، وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ المَغْنَمِ الخُمُسَ»، وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: عَنِ الحَنْتَمِ، وَالدُّبَّاءِ، وَالنَّقِيرِ، وَالمُزَفَّتِ، وَرُبَّما قَالَ: «المُقَيَّرِ، وَقَالَ: «احفَظُوهُنَّ وَأَخبِرُوا بِهِنَّ مَنْ وَرَاءَكُمْ». [الحديث ٥٣ ـ أطرافه في: ٨٧، ٥٢٣، ١٣٩٨، ٣٠٩٥، ٣٥١٠، ٤٣٦٨، ٤٣٦٩، ٦١٧٦، ٧٢٦٦، ٧٥٥٦].

٥٣ ـ (كنت أقعد مع ابن عباس) وسبب ذلك في كتاب العلم عند المصنف رحمه الله تعالى ولفظه: «كنت أترجم بين ابن عباس رضي الله تعالى عنه وبين الناس»، لأن أبا جَمْرة كان يعرفُ اللغة الفارسية، وكانت المعاملات عنده تجيءُ في تلك اللغة فيترجِمُ لهُ.

(أقم عندي) إن كان هذا الإعطاء أُجرة الترجمة كان دليلاً على جوازِ أخذِ الأجرةِ على التعليم أيضاً، وإن كان بسببٍ آخرَ فلا. ونقل أنه كان ذلك بسببِ الرؤيا التي رآها في فسخِ

العمرة، أنه قبل حجه وعمرته، وقد كان فسخُهُ على فتواه، فسُرَّ به.

(إن وفد عبد القيس)[١] وأنهم أتَوه مرتين: مرةً في السنة السادسة وأخرى عام فتح مكة. ومسجد عبد القيس بجُواثى، أول مسجدٍ صُليت فيه صلاةُ الجمعةِ بعد المسجد النبوي، فاحفظه فإنه ينفعُك في مسألة الجمعة في القرى، وسيجيء إن شاء الله تعالى تحقيقها.

(غير خزايا ولا ندامى) وفي ندامى مُشاكلة كما في الغَدَايَا والعَشَايا. وإنما قال لهم ذلك لأنهم جاؤوا برغبةٍ منهم بدون الحرب. ثم ههنا إشكال وهو أنه وعد بذكر الأربع، فإن عَددْنا الإيمانَ بالله منها، يبقى سواه أربعاً، ويصير المجموعُ خمساً فيزيدُ العدد. وإن جعلنا المجموعَ تفسيراً للإيمان وأدرجْنَاه تحته لم يحصل إلا أمر واحد، وعلى كلا التقديرين لا يحصلُ العدد الموعود.

فقال البيضاوي في «شرح المصابيح»: إن الإيمانَ بالله وحده أمرٌ واحد، وإقامِ الصلاة... إلخ تفسير للإيمان، والثلاثة الباقية تركها الراوي.

قلت: وحاصله هَدْر ما ذكره الراوي والأخذُ بما لم يذكره هو الرجم بالغيب. وقيل: إن العددَ باعتبار أجزاء التفصيل، فالإيمان واحدٌ ثم فصَّلَه في ذلك العدد. وقيل: إنه وَعَدَ بالأربع وزاد عليه بواحد عند الوفاء، فذكرُ إعطاء الخمس تبرع منه، ولا بأس في إعطاء الزيادة على الموعود. قلت: وهذا الجواب بعيد عن ترجمة المصنف رحمه الله تعالى بمراحل فإن إعطاء الخمس على هذا التقدير خارج عن الإيمان والمصنف رحمه الله تعالى بَوَّبَ عليه بكونه من الإيمان.

ويمكن أن يُجاب عنه أن إعطاءَ الخمسِ وإن كان خارجاً عن الإيمان، لكنه معدودٌ عند المصنف رحمه الله تعالى من الإيمان، لأنه قد علم من صَنِيعِهِ أن جميع الأشياء المتعلقة بالإيمان إيمانٌ عنده. وقيل: إعطاءُ الخمسِ داخلٌ في إيتاء الزكاة، لأنَّه أيضاً من نوعه وهذا ألطفُ من جعله تبرعاً، سيما على مذهب الشافعية، فإنهم قالوا: في المعدِن الزكاة، وفي الرِّكاز الخمس. وقيل: إن الشهادتين ليستا من الأشياء الموعودة، وإنما ذكرهما تمهيداً ولكونهما لا بد منهما، والعددُ يبدأ من قوله: إقام الصلاة.

أقول: ويرد عليه ما عند البخاري أنه ذكر الشهادتين وعقد واحدة. وهذا يدل على أنه عدَّها من الموعود. لا يقال: إن العقد كان للإشارة إلى التوحيد، لأنا نقول: المعهودُ فيها

---

(١) واعلم أن رَبِيْعة، ومُضَر، وأنَمار، وزيداً كانوا أبناء أب. ومضرُ منهم أحد أجداد النبي ﷺ، ومن ههنا صار الوفدُ المذكور من بني أعمامه ﷺ. ثم اعلم أن والد هؤلاء كان من الأغنياء، فلما أشرف على الموت أوصاهم بالإشارة أن يقتسموا أمواله بينهم، وعيَّن لكلِّ ولد صِنفاً من المال، فكان الخيل في حظ ربيعة، فاشتهرت بربيعة الخيل، وكذا الذهب في حظ مُضَر، فاشتَهَرت بمضر الحمراء، فإن الذهبَ يُكنى بالأحمر، وقد ذكرهم خواجه أمير خسرو أيضاً في كتابه /هشت بهشت/ غير أنه لم يدرك الحقيقة وقد ذكرناها لك. كذا في تقريرالفاضل عبد العزيز.

الإشارةُ بنصبِ المسبِّحة دون العقد. والراوي يذكر العقدَ. والأولى عندي أن يقال: إن الأربعة هو الإيمان مع ما بعده، وما بعده تفسيرٌ للإيمان. فإذا قلنا: إنها إيمانٌ، قلنا: إنها شيء واحدٌ، وإن نظرنا إلى الأجزاء قلنا: إنها أربعة، فهو واحد من جهة الإجمال، وأربعةٌ من جهة التفصيل.

وبعبارة أخرى: أن المقصود كان الأمرُ بالإيمان، غير أنه قال[1]: أربعة نظراً إلى أجزائه الداخلة فيه. وهذا يوافق غَرَضَ المصنفِ رحمه الله تعالى أيضاً، فإنه جعل أداء الخُمُس من الإيمان. وأيضاً يوافق لما ذكره في باب سؤال جبرائيل ما بينَه النبي ﷺ لوفد عبد القيس، فإنه دليل على أنه عدَّ الأشياء الأربعة من أجزاءِ الإيمان وتفسيره. وكذلك بَوَّب في كتاب السِّير والجهاد بقوله: باب أداء الخمس من الدين، فدل على أنه معدودٌ عنده من الإيمان.

(وحده) وفرق في «المطول» بين الواحد والأحد. فقال: إن الواحدَ مشتقٌ من الوَحَد، ويصيرُ أحداً بانقلاب الواو ألفاً، فالأحدُ اثنان: الأول من الوَحَد، وهو للعدد المقابل للاثنين، والثاني: للمنفرد عن الشيء. والأولُ لا يردُ إلا في سياق النفي، كقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ أي واحداً. والثاني يُستعمل في الإثبات كقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ أي منفرد. ثم قيل: إن الواحد لا جمع له إلا أنه ثابت في شعر الحماسة:

قاموا إليه ذرافات ووُحْدانا

قال التبريزي: والوُحْدَان جمع الواحد، بمعنى المنفرد دون الواحد، بمعنى العدد المقابل للاثنين. قلت: لا بأس في كون الجمع للواحد بمعنى العدد أيضاً. وليطلب استعمالاته من «كليات» أبي البقاء فإنه بحث فيها أنه للانفراد عن الذات أو للانفراد عن الفعل. وكتب فيه السُّهيلي رسالة مستقلة.

(إقام الصلاة... إلخ) قيل: إنه مجرور ومعطوف على الإيمان وتفسيره قد تم عند ذكر الشهادتين. ثم إنه بعد كونه معطوفاً على الإيمانِ إيمانٌ أيضاً. وقيل: بالرفع. وأقول: إنه داخلٌ في تفسير الإيمان، وهو الأقرب عندي وأوفق لغرض المصنف رحمه الله تعالى، ثم إنه قال الحافظ رحمه الله تعالى: إن الحج ليس بمذكور في أحد من طُرقه، لأنه فُرِضَ بعدَه وما ذُكِرَ في بعض طرقه من الحج معلولٌ عند المحدثين.

(وصيام رمضان) وهو مصدرٌ لغةً، لا جمعُ صوم وفي كتب الفِقه من قال: عليَّ صيام يلزمه ثلث صيام فدل على أنه جمعٌ عندهم، ولعله عُرفٌ حادثٌ. وإلا فالصيام مصدرٌ وليس بجمع.

(الحنتم) "سبزرنك كى روغنى كهر يا جيسى مرتبان" والحنتم وإن فسروها بالجرة الخضراء، ولكن لا يشترطُ أن تكونَ خضراءَ دائماً. بل هذا بالنظر إلى الغالب.

---

(١) قلت: ولا يبعد أن يقال: إنه لما نهاهم عن أربعةٍ ناسب، أن يأمرهم بأربعة، فإن الجمعَ بين أعداد المأمورِ به والمنهيِّ عنه من نوع واحد أيضاً من المُحسِّنَات، وحينئذٍ لطف تعبير الإيمان بالأربعة جداً، فذقه.

(الدباء) "تونبرى" (النقير) ما يُتخذُ من نقر أصل النخلة. و(المزفت) وهو المُقيَّر، والقِيرُ والقَارُ واحد. والزفت ليست ترجمته "رال" كما في الغياث، بل هو نوع من الدُّهن يُجلب من البصرة. والنهي عن الانتباذ في هذه الأوعية بخصوصها لأنه يُسرع فيها الإسكار، ثم ثُبتت الرخصةُ في الانتباذ في كل وعاءٍ إذا لم يُسكر. رواه الترمذي في الأشربة قال: إن ظرفاً لا يُحلُّ شيئاً ولا يُحرِّمه، وكل مسكر حرام.اهـ.

٤٢ ـ باب ما جاءَ أَنَّ الأَعْمَالَ بِالنِّيَّةِ وَالحِسْبَةِ، وَلِكُلِّ امْرِىءٍ مَا نَوَى

فَدَخَلَ فِيهِ الإِيمَانُ، وَالوُضُوءُ، وَالصَّلَاةُ، وَالزَّكَاةُ، وَالحَجُّ، وَالصَّوْمُ، وَالأَحْكَامُ، وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٤] عَلَى نِيَّتِهِ. و«نَفَقَةُ الرَّجُلِ عَلَى أَهْلِهِ يَحْتَسِبُهَا صَدَقَةٌ». وَقَالَ النبي: «وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ».

٥٤ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مالِكٌ، عَنْ يَحْيى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحمدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ، عَنْ عُمَرَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: الأَعْمَالُ بِالنيَّةِ، وَلِكُلِّ امْرِىءٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، ومَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لدُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيهِ».

٥٥ ـ حدّثنا حَجّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَدِيُّ بْنُ ثابِتٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ يَزِيدَ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِذَا أَنْفَقَ الرَّجُلُ عَلَى أَهْلِهِ يَحْتَسِبُهَا فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ». [الحديث ٥٥ ـ طرفاه في: ٤٠٠٦، ٥٣٥١].

٥٦ ـ حدّثنا الحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيبٌ، عَنِ الزُّهْرِي قَالَ: حَدَّثَنِي عامِرُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، أَنَّهُ أَخْبَرَهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيهَا، حَتَّى مَا تَجْعَلُ في في امْرَأَتِكَ». [الحديث ٥٦ ـ أطرافه في: ١٢٩٥، ٢٧٤٢، ٢٧٤٤، ٣٩٣٦، ٤٤٠٩، ٥٣٥٤، ٥٦٥٩، ٥٦٦٨، ٦٣٧٣، ٦٧٣٣].

الغرضُ منه الردُ على من قال: إن الإقرار باللسان كافٍ للإيمان. فقال: إن الإيمانَ عملٌ، وكل عملٍ لا بد له من النية، فعُلم أن الإيمانَ أيضاً لا بد له من النية القلبية. وأما الإقرار باللسانِ فقط فليس بإيمان. أقول: وظني أنه لا يكونُ هناك من يقولُ بكفايةِ الإقرار فقط، ولعل غَرَضَهم غيرُ ما نَقَلَ عنهم الناقلون.

(والحسبة) وقد مر مني أن الحسبة أمرٌ زائدٌ على نيةٍ صحيحة، فإن النيةَ مرتبةُ العلم، والحِسبةَ مرتبةُ علم العلم، أي استحضار تلك النيةِ واستشعارِهَا.

(والوضوء) وافقَ الحجازيين في اشتراط النية للوضوء، وسوَّى بين العبادات المقصودة وغير المقصودة. وقد مر مني أن الوضوءَ بلا نيةٍ لا ثوابَ فيه عندنا أيضاً، كذا في «خزانة

المفتين». والبحث عن مسألة النية في العبادات قد مر منا في شرح الحديث الأول مستوفى، وأن حديثَ: «إنما الأعمال بالنيات» مخصوصٌ عند الكل، فإن طاعاتِ الكافر وقُرُباتِهِ كلَّها يصحُ ولا حاجة فيها إلى النية عند أحد.

(والأحكام) لا يُعلم ماذا أراد بها المصنف رحمه الله تعالى. أما الفقهاء فيريدونَ بها مسائل القضاء، ولعل المصنف رحمه الله تعالى أراد منها بقية المعاملات، وهي خارجةٌ عن الحديث عند الشافعية وعند الحنفية على القول المشهور. قلت: وفي المعاملات أيضاً نيةٌ، إلّا أن في المعاملات جهتين: جهة تتعلق بالعباد ولا عبرة للنية فيها، وجهة تتعلق بالله تعالى والنيةُ معتبرة فيها أيضاً. فالحديث عامٌّ عندي كما قاله المصنف رحمه الله تعالى.

(على شاكلته) فسَّره المصنف رحمه الله تعالى بالنية. وأصلُ معناه على مناسبةٍ طَبْعيَّة، فالإنسان إنما يعملُ على طريقةٍ طبعية، ومناسبتها كيفما خُلِقَتْ وطُبِعَتْ، فمن طُبِعَ على السعادة يعمل لها، ومن طُبِعَ على الشَّقَاوة يعمل لها.

(ونفقة الرجل... إلخ) وقد مر أن النيةَ الإجمالية كافيةٌ لإحراز الثواب، وإنما الضروريُّ انتفاء النية الفاسدة فقط، فينبغي أن يَحْصُلَ الأجرُ في نفقة العيالِ بدون الاحتساب، لأن الاحتسابَ أمرٌ زائدٌ على النية. وقيَّدَ الاحتساب ههنا لأنه موضعُ ذهولٍ، لا يرجُو فيه الأجر أحد، فإنه أمرٌ طبعيٌ، فزاد الاحتسابَ تنبيهاً على هذا، كما مر مفصلاً.

(ولكن جهاد ونية) هذه قطعة حديثٍ قاله في فتح مكة. ومعناها أن الهجرة من مكةَ إلى المدينة قد خُتمت، لأن مكةَ صارت دارُ الإسلام، ولكن الجهاد والنية باقيانِ إلى يوم القيامة، فمن كان منكم يتمنَّى أن يجتهدَ في الدين فلا يتأسَّف من انقطاع الهجرة، فإن المجالَ واسعٌ بعدُ، فالجهادُ باقٍ والنية باقيةٍ، فليجتهد فيها.

٤٣ ـ بابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلأَئِمَّةِ المُسْلِمِينَ وَعامَّتِهِمْ»

وَقَوْلِهِ تَعالَى: ﴿إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٩١].

٥٧ ـ حدَّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيى عَنْ إِسْماعِيلَ قَالَ: حَدَّثَني قَيسُ بْنُ أَبِي حازِمٍ، عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى إِقامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتاءِ الزَّكَاةِ، وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ. [الحديث ٥٧ ـ أطرافه في: ٥٢٤، ١٤٠١، ٢١٥٧، ٢٧٠٥، ٢٧١٤، ٧٢٠٤].

٥٨ ـ حدَّثنا أَبُو النُّعْمَانِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ زِيادِ بْنِ عِلاقَةَ قالَ: سَمِعْتُ جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ يَوْمَ ماتَ المُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ، قَامَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنى عَلَيهِ وَقالَ: عَلَيكُمْ بِاتِّقَاءِ اللَّهِ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وَالوَقارِ، وَالسَّكِينَةِ، حَتَّى يَأْتِيَكُمْ أَمِيرٌ، فَإِنَّمَا يَأْتِيكُمُ الآنَ. ثُمَّ قَالَ: اسْتَعْفُوا لأَمِيرِكُمْ، فَإِنَّهُ كَانَ يُحِبُّ العَفْوَ. ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أَتَيتُ

النَّبِيَّ ﷺ قُلتُ: أُبايِعُكَ عَلَى الإِسْلَام، فَشَرَطَ عَلَيَّ: «وَالنَّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ»، فَبَايَعْتُهُ عَلَى هذا، وَرَبِّ هذا المَسْجِدِ إِنِّي لَنَاصِحٌ لَكُمْ. ثُمَّ اسْتَغْفَرَ وَنَزَلَ.

وفيه تعريفُ الطرفين وهو يفيد القصر، إلا أن التفتازانيَّ يقول بالقصر من جانب واحدٍ، وهو المُعرَّف بلام الجنس فقط فالأميرُ زيدٌ وزيدٌ الأمير: معناهما واحد عنده، أي قَصرَ الأعمِّ على الأخصِّ. وفصَّل فيه الزمخشري أن القَصرَ قد يكون من جانب المبتدأ وقد يكون من جانب الخبر أيضاً، فجوَّزَهُ من الطرفين، وهو الحق عندي. قال في «الفائق» في حديث: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر» إن الله مقصورٌ والدهرَ مقصور عليه. والمعنى أن الله هو الجالب للحوادث لا غير الجالبِ. قلت: بل فيه تعريفُ المبتدأ بحالِ الخبر كما في قوله:

فإنْ قَتَلَ الهوى رجلاً فإني ذلك الرَّجُلُ

وحينئذٍ معنى الحديث عندي: أيها المخاطب أنك تعرفُ الدهرَ من قَبْل بنسبة جلبِ الخير والشر إليه، فالله هو ذلك الدهرُ. وبمثله قرره الزمخشري في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٥] في «الكشاف»، وعليه قوله ﷺ: «هو الطهور ماؤه» عندي يعني: أنك تعلمُ الطَّهورَ من القرآن: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨] فالطَّهور الذي تعلمه هو هذا. ومعنى قوله: «الدين» مقصور على النصيحة فقط، وليس بغش فالمبتدأ مقصورٌ والخبر مقصور عليه. وكذا قوله: «الدعاء هو العبادة» معناه الدعاء مقصورٌ على صفةِ العبادة، لا أن العبادةَ مقصورةٌ على الدعاء كما فهمه الناس. فترجمته "دعا عبادت هى هى" والناس يترجمونه "دعا هى عبادت هى". ثم النصيحة لله أن لا تشركَ به شيئاً، وللرسول أن تصدِّقه فيما جاء به، وللأئمة أن تطيعَهم، ولعامة المسلمين أن تتعاملَ معهم بالخلوص بدون غش، والله تعالى أعلم. وهذا آخر كتاب الإيمان[1].

---

(١) قلت: إن الشيخ رحمه الله قد خالف في كثير من شرح تراجم الأبواب وغيره الشارحين، وهو أهل لذلك لا يجب عليه تقليدهم، ثم مع هذا ربما يكون من قبيل احتمالٍ من المحتملات، لا يكون على سبيل الجزمِ واليقين، بل هو أيضاً محتملٌ من المحتملات وسرُّ ذلك قد علمته أن المصنف العلام من غاية رفعته وفَرْط ذكائه، سلكَ مسلك الاختصار ولم يُفصِح بمراده في مواضع، لأنه لا يريد أن يتكلم بلفظ مِنْ قِبَلِهِ إلاّ إذا اضطُر إليه، وذلك أيضاً في التراجم، ولذا يأتي بالأحاديث في تراجمه، فإذا أراد أن يقولَ شيئاً من قِبَلِ نفسه وضعَ بدلةَ حديثاً يؤدي مؤدَّاه، فإذا لم يجد له حديثاً أتى بلفظ أو لفظين مِنْ قِبَلِه، ومن ههنا ترى ضيق نطاق بيانِهِ، وحينئذٍ لا بد أن يَحدُثَ الاختلاف في شرح التراجم، وهذا هو السبيل، فيما يأتي أيضاً، فعليك أن تتأمل في أمثال تلك المواضع. ثم إن بعد هذا الإطناب ههنا كلام جميل للشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى محقق هذه الأمة تَنبهتُ له من تنبيه شيخي في «مشكلات القرآن» وها أنا أعرِّبُه لك إفادة.

واعلم أن الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق بمعنى / كرويدن، وباور كردن/ ويتعلق بما جاء به النبي ﷺ كونه من الدين ضرورة، وذلك لأن الله تعالى جعله من أفعال القلب في مواضع فقال: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] وقال: ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] وقال: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤] لا شك أن فعلَ القلبِ هو التصديق لا غير، ثم إن ذكرَه مع الحسنات والمعاصي وقارَن بينه وبينَنا بالعطف فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧] وقال: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ =

. . . .

= ﴿ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩] وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟﴾ [الأنفال: ٧٢] فدل على أن الطاعات ليست أجزاءً له، كما أن المعاصي ليست محبطةً له مطلقاً، ثم إنه نعى على مَنْ أقر باللسان فقط ولم يؤمن قلبُه كما في البقرة فقال: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨﴾[البقرة: ٨] فعلم أن الإقرار فقط ليس إلاّ حكاية عن الإيمان، فإن طابقت تلك الحكايةُ مع المحكي عنه فبها وإلاّ فالإقرارُ المحضُ لا يزيد إلاّ الخداع والكذب.

وتحقيقُ المقام أن للإيمان أيضاً وُجودَات كما هي لسائر الأشياء: وجود عينيٌ، ووجود ذهنٌي، ووجودٌ لفظيٌ. وقدْ تقرر عندهم أن الأصل فيها هو الوَجود العيني، وسائرها فروعٌ وتوابعُ فالوجود العيني للإيمان هو نورٌ يُقذَفُ في القلب بِرفعِ حجابٍ بينه وبين الحق، وهذا هو النور الذي حَكَى عنه الله تعالَى في قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور: ٢٥٧] وذكر تمثيله بإشباعٍ، ثم ذكر سببَه في قوله: ﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

وهذا النورُ مِثْلُ سائر المحسوسات، قابلٌ للقوةِ والضَّعف، واشتدادٍ وانتقاص، وهو الذي يزيدُ وينقصُ كما في قوله: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢] ونحوها كثيراً، والسرُّ فيه أن الحُجُبَ كلما ترتفع يزدادُ هذا النور، ويزدادالإيمانُ قوةً وثباتاً إلى أن يبلغَ الأوج، ثم أنه يتسعُ ذلك النور شيئاً فشيئاً حتى يحيطَ بالأعضاءِ كلِّها، والقِوى أجمعِها، وحينئذٍ ينشرحُ الصدرُ للإسلام، ويطلعُ على حقائقِ الأشياء، وتتجلى على مُدْرَكَتِه غيوب الغيوب، ويعرفُ كلَّ شيء في محله ويذوقُ من وجدانه ما كان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أخبروا به إجمالاً أو تفصيلاً، ثم يزيدُ هذا النورُ والانشراح حتى ينبعثَ القلبُ إلى الائتمار بأوامر الشرع والانتهاء عن مناهيه. وبعد ذلك ينضم هذا النورُ مع أنوارِ الأخلاق الفاضلة، والمَلَكَات الحميدة، والأعمالِ الصالحة، فيضيءُ ظلماتِ الطبائعِ البهيمية والشهوانية، فتذل له، وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِمْ﴾ [التحريم: ٨] وفي موضع آخر: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النور: ٣٥] هذا في الوجود العيني.

أما الوجودُ الذهني فله درجتان: «الأولى»: ملاحظة المعارَف المتجلِّية إجمالاً، والنظرُ إلى الغيوب المنكشفةِ كلياً، وهو مفاد كلمة: لا إله إلاّ الله محمد رسول الله وتسمَّى تلك الملاحظةُ تصديقاً إجمالياً وبلفظ آخر: /كرويدن وباور كردن/؛ و«الثانية» ملاحضة كل من تلك الغيوبِ المتجلية تفصيلاً، بمعنى كل فرد فرد، مع الارتباط بينها، وتسمَّى تصديقاً تفصيلياً.

أما الوجود اللفظي ففي اصطلاح الشرع عبارة عن الشهادتين فقط. وظاهر أن الوجود االلفظي للشيء بدون تحقق حقيقة لا يُسْمِنُ ولا يُغني من جوع، وإلاّ لزم أن يروي، الغليل من ذكر الماء ويشبعَ الجائع من اسم الخبز، ولكن لمّا لم يكن في عالم البشر للتعبيرِ عما في ضميرِهِ سبيلٌ غير النُّطقِ والتلفظ، صار للشهادتين دَخْل عظيم في الحكم بالإيمان، فقال النبي ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها وحسابهم على الله» ومن ههنا عُلِمَ كيفيةُ زيادةِ الإيمان ونقصانه، وقوته وضعفه، ولاح أن ما ورد في الحديث الصحيح: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»، وقوله: «والحياء من الإيمان»، وقوله: «لا يؤمن أحدكم حتى يأمن جاره بوائقه» كلها محمول على كمال الإيمان والوجود العيني له. ومن ذهب إلى نفي الزيادة والنقصان أراد المرتبة الأولى من الوجود الذهني، وحينئذٍ لم يبق بين الفريقين نَزاعٌ ولا خلاف.

ثم الإيمان على نحوين: تقليدي وتحقيقي. والتحقيقي أيضاً ينقسِمُ إلى قسمين: استدلالي وكشفي. وكل منهما على نحوين: إما أن يبلغ إلى حدٌ لا يتجاوزه أولا. والثاني: يُسمَّى علم اليقين. والأول على ضربين: إما المشاهدة، ويُسمَّى بعين اليقين، أو الشهودِ الذاتي، ويسمى حقَّ اليقين. وهذانِ الأخيران لا يدخلان في الإيمان بالغيب هذا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

٣ ـ كِتَابُ العِلمِ

١ ـ باب فَضْلِ العِلمِ

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المُجادلة: ١١]، وَقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤].

واعلم أن العلم عند الماتريدية: صفةٌ مُودَعة في القلب، كالقوة البَاصرة في العين، من شأنها الانجلاء بالشروط اللائقة بها، فالعلمُ واحدٌ مع تعدُّد المعلومات. نعم، تعدُّد الإضافات ضروري. بخلاف الفلاسفة فإنهم قالوا: إنه حصول الصُّورة، أو الصُّوَر الحاصلة، ولا مُسكَة لهم على ذلك. ومن ههنا عُلم أن العلمَ والمعلومَ متغايران بالذات، لا كما زعموا أنهما متّحدان بالذات. ويتعلق بالمعدوم، لاكالفلاسفة القائلين بتوسُّط الصور؛ فإنهم لما استحالوا العلم بالمعدوم، ذهبوا إلى إقامة الصُّوَر في البين، وقالوا: إن الصورة تَحصلُ أولاً، ثم يحصلُ العلمُ بالمعدوم بواسطتها.

قلت: وليس في هذا غير تطويل المسافة، فإنَّا نسأل كيف تُعلَّقُ تلك الصورة بذي الصورة؟ فإن كان بصورة أخرى يلزم التسلسل، وإن كان بالمعدوم فليكن تعلّقُ العلم أيضاً كذلك، على أنه يلزم عليهم أن يَحصَلَ العلم قبل المعلوم، فإن المعلومَ عبارة عن الصورة من حيث هي هي، وهي مأخوذة عن درجة العلم التي هي عبارة عن الصورة من حيث الاكتشاف. وتَقَدُّمُ المأخوذ منه على المأخوذِ أمرٌ بديهِيّ، فلزم أن يحصل العلم قبل المعلوم، وتقدم الصورة المطلقة التي هي علمٌ على الصورة الملحوظةِ بقيد الاكتشاف لا ينفع ههنا، فهذا كله جهل وسَفَه.

والحق إن العلم يتعلق بالمعدوم والموجود، ولا يحتاج إلى تخلُّل الصُّوَر. ثم إن العلم حُسْنَه وقُبْحَه بحسنِ المعلوم وقبحه. وقد أبدع المصنف رحمه الله تعالى في الترتيب، حيث وضع الوحيَ أولاً، ثم الإيمان ثم العلم، ثُمَّ الطهارة ثم الصلاة... إلخ.

واعلم أن العلمَ إنما يُعدُّ كمالاً، لكونِهِ وسيلةً إلى العمل المُفضِي إلى رضائه تعالى، فالعلم الذي ليس على هذه الطريقة، فهو وَبَالٌ على صاحبه، وإليه يشير آخرُ الآية: ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ نبَّه فيه على ما به كمالُ أولي العلم والفوز بالدرجات. ثم إن العمل الصحيح يرضاه ربك، ولا علم به إلا من تِلقاء النبوة، فدعت الضرورة إلى الإقرار بالنُّبوة، ومَنْ أنكرها فهو صابئيٌّ مثل كفار يونان وعراق بعد نوح عليه الصَّلاة والسَّلام، فإنهم كانوا يُنْكرونها. ومرَّ ابن تيمية رحمه الله تعالى على تحقيقهم فلم يُذرِكه. وقد ذكر الشَّهْرَسْتَاني مناظرة الحنفاء

والصابئين في كتابه في نحو ثلاثين ورقة، وعَدَّها من غرائبه. ويتضحُ منها أنهم كانوا يُنْكِرون طَوْرَ النبوة.

ثم إن المفسرين تكلموا في فضل آدم عليه الصَّلاة والسَّلام ورأوْا أنّ فضله من جهة العلم، وهي عندي عبوديته، لأن الخلافةَ يستحِقُّها باعتبار الظاهر ثلاثة: آدم، والملائكة، وإبليس. أما إبليس فقد علمتَ حالَه، وأما الملائكة فإنهم سألوا ربهم عن سرّ الخلافة لَمّا كان ظاهرُ حال بني آدم يُنبىء عن سَفْك الدماء وغيرها، ولم يُحْسِنوا في السؤال، غيرَ أنهم لمّا لم يُصِروا عليه غُفر لهم. وأما آدم عليه الصَّلاة والسَّلام فإنه لم يواجِه ربّه إلا بالتضرّع والابتهال حين ناداه: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢] مع أنه كان عنده جوابٌ أفحم به موسى عليه الصَّلاة والسَّلام حين تناظر معه، كما في الحديث، إلّا أنه لم يأت بحرف منه حين مواجهة ربه عبوديةً وطاعةً.

ومن ههنا عُلم سر المناظرة بين موسى وآدم عليهما السلام، وإنما أظهر الله تعالى علمه لكونه وصفاً يمكن ظهوره، بخلاف العبودية، فإنها صفة مستورة في العبد لا سبيل إلى العلم بها، لا لكونه مَدَاراً للفضل، فعُلِم أنّ فضل العلم إنما يظهر إذا كان العمل يساعده، كآدم عليه الصَّلاة والسَّلام، فإن علمه عُدَّ فضلاً وكمالاً لعبوديته وعَمَلِه حسب عِلْمه. كيف وإنه وسيلة العمل، والوسيلة لا تفوق ما هو وسيلة إليه.

ولعلك الآن ذُقت معنى قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ ولا نُنْكِر فضل العلم، فإن مالكاً وأبا حنيفة رحمهما الله تعالى ذهبا إلى أن الاشتغال بالعلم خيرٌ من الاشتغال بالنوافل على عكس ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله. وعن أحمد رحمه الله روايتان: إحداها في فضل العلم، والأخرى في فضل الجهاد، كما ذكره ابن تيمية رحمه الله في «منهاج السنة»، ولكني أردتُ بيان جهة الخلافة على ما كانت عندي. والله يعلم الحقَّ وهو يَهدي للصواب.

قوله: (قول الله: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾... إلخ) فيه أيضاً سابِقِيَّة للإيمان على العلم، والآية سيقت لبيان فضل عامة المؤمنين، ثم للعلماء لا للثاني فقط. ومعنى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْعِلْمَ﴾ أي الذين آمنوا ومع ذلك أُوتوا شيئاً آخر وهو العلم.

قوله: (﴿دَرَجَٰتٍ﴾) جمع درجة، يُستعمل في الجنة، كالدَّرَكات جمع دَرَكَة في النار قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾.

قوله: (وقوله عزّ وجل: ﴿رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾) دلالته على فضل العلم واضحة.

٢ ـ بابُ مَنْ سُئِلَ عِلماً وَهوَ مُشْتَغِلٌ فِي حَدِيثِهِ، فَأَتَمَّ الحَدِيثَ ثُمَّ أَجابَ السَّائِلَ

٥٩ ـ حدَّثنا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ قَالَ: حَدَّثَنَا فُلَيحٌ (ح) وَحَدَّثَني إِبْرَاهِيمُ بْنُ المُنْذِرِ حَدَّثَنا مُحَمَدُ بْنُ فُلَيح قَالَ: حَدَّثَني أَبِي قَالَ: حَدَّثَنِي هِلَالُ بْنُ عَلِيّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ قَالَ: بَينَما النَّبِيُّ ﷺ فِي مَجْلِسٍ يُحَدِّثُ القَوْمَ، جَاءَهُ أَعْرابِيٌّ فَقَالَ: مَتَى

السَّاعَةُ؟ فَمَضى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُحَدِّثُ، فَقَالَ بَعْضُ القَوْمِ: سَمِعَ مَا قَالَ فَكَرِهَ مَا قَالَ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ لَمْ يَسْمَعْ. حَتَّى إِذَا قَضَى حَدِيثَهُ قَالَ: «أَينَ ـ أُرَاهُ ـ السَّائِلُ عَنِ السَّاعَةِ؟» قَالَ: هَا أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِذَا ضُيِّعَتِ الأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ». قَالَ: كَيفَ إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: «إِذَا وُسِّدَ الأَمْرُ إِلَى غَيرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ». [الحديث ٥٩ ـ طرفه في: ٦٤٩٦].

٥٩ ـ قوله: (فإذا ضُيِّعَتِ الأمانة) ومعنى الضياع: أن لا يبقى اعتمادٌ لأحد على أحد، لا في الدِّين ولا في الدنيا. وقد مرَّ مني أن الأمانة صفةٌ متقدمة على الإيمان، فيجيء أولاً لون الأمانة ثم يجيء عليه لون الإيمان. ولذا اشتق منها الإيمان. وفي الحديث تأديب للسائل بأن السؤال ينبغي أن يكونَ بعد الفراغ لا عند الاشتغال. ومَنْ سُئِل عند الاشتغال يَسَعُ له أن لا يقطع كلامه ويَمضي فيه. وفيه ترغيبٌ للمجيب أن يُجيبَ بعد فراغه إن شاء، وفيه إجازةٌ لتحقيق السؤال إذا لم يفهمه.

قوله: (إذا وُسِّد الأمرُ إلى غير أهله...) وفي ذلك حكايات عن الأئمة والمحدثين.

فنُقِلَ عن الشافعي رحمه الله أنه لم يكن في سَعَةٍ من ذات يده، وكان الناسُ يُهدون إليه تحائف، إلَّا أنه لم يكن يُمْسِكُهَا، وكان يُنفقها على الفور، وكان يعيش في عُسرةٍ وتلميذه ابن عبد الحكم كان صاحب الضَّيْعَة والنخيل، فكان يَخْدُمه كثيراً.

واتفق أن الإمام الشافعي رحمه الله رحل إليه مرة فأمر الطبّاخ أن يهيىء له أنواعاً من الطعام، وكتب أسماءها، فأضاف عليها الشافعي رحمه الله طعاماً آخرَ وكتب بيده، فلما علمه ابن عبد الحكم أعتق عبده من شدة الفرح. فلما كان الشافعي رحمه الله ابن أربع وخمسين، وسمع نداء الرحيل، استفتاه الناس: مَنْ يجلس إليهم بعدَه؟ ومَنْ يتولّى التدريس؟ فجاء ابن عبد الحكم أمامه يرجو أن يُعَيِّن الإمام إياه، إلَّا أن الإمام الشافعي رحمه الله وَسَّد الأمر إلى أهله وقال: إنّ صاحب الحلقة بعدي يكون إسماعيل بن يحيى المُزَني خال الطحاوي، ولم يُبَالِ بما صنع إليه ابن عبد الحكم من المعروف مُدَّةَ حياته.

وهكذا الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله، وكان صاحب طريقة لم يؤجِّرْ نفسه للتعليم مدة عمره، وكان متولياً للخانقاه إذ ذاك، وكان يدرّس فيه لوجه الله. وكان يأخذ منه بالمعروف غير مُتَأَثِّلٍ مالاً. وكان مَلِكُ مصر من أكبر معتقديه متى تَعْرُو له حادثة سُئِل عنها، مع كون الحافظ ابن حجر رحمه الله والعينيّ رحمه الله موجودَيْن في زمانه أيضاً، فلما دنت وفاته سأل الناسُ عمن يجلس مجلسه بعده؟ قال: العلاّمة القاسم بن قُطْلُوبُغَا، وإنما انتخبه من بين سائر تلامذته؛ لأنه مع كونه عالماً كان أورعهم وأتقاهم، ومن أدلة تقواه وورعه: أن علماء المذاهب الأربعة رحلوا لتأييده في مناظرة انعقدت بينه وبين الشيخ عبد البَرِّ بن الشِّحْنَة تلميذ ابن الهُمَام رحمه الله بين حضرة الملك. وبالجملة لما كان العلامة القاسم أهلاً عنده وسَّد إليه الدرس بعده.

وكذلك قصة الشيخ أبي الحسن السِّندي من أعيان القرن الثالث عشر، لم يكن يتكلم عند الدرس بحرف، وكان يجلس ساكتاً صامتاً، فلما دنا أجل شيخه سأله الناس أن يستخلف أحداً بعده، فاستخلف أبا الحسن، فتعجَّب الناس منه حيث عَيَّن رجلاً لا يُحْسِن التكلم أيضاً، غير أن الشيخ لما تولّىٰ الدرس بعده عَرَفَ الناس أنه هو الذي كان أهلاً لذلك، فأفاض عليهم من بحور العلوم ما أدهش الناس[1].

٣ ـ بابُ مَنْ رَفَعَ صَوْتَهُ بِالعِلم

٦٠ ـ حدّثنا أَبُو النُّعْمَانِ عَارِمُ بْنُ الفَضْلِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ أَبِي بِشْرٍ، عَنْ يُوسُفَ بْنِ مَاهَكَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: تَخَلَّفَ عَنَّا النَّبِيُّ ﷺ فِي سَفرَةٍ سَافَرْنَاهَا، فَأَدْرَكَنَا ـ وَقَدْ أَرْهَقَتْنَا الصَّلَاةُ ـ وَنَحْنُ نَتَوَضَّأُ، فَجَعَلنا نَمْسَحُ عَلَى أَرْجُلِنَا فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ: «وَيلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ» مَرَّتَينِ أَوْ ثَلَاثاً. [الحديث ٦٠ ـ طرفاه في: ٩٦، ١٦٣].

أي رفع الصوت بالعلم جائز عند الحاجة.

٦٠ ـ قوله: (نمسح على أرجلنا. . .) أي نغسل أرجلنا، وإنما كَنَّى عنه بالمسح لعجلتهم فيه، لا كما يظهر من الطحاوي أن المسح على الأرجل كان في زمان ثم نُسِخ.

٤ ـ بابُ قَوْلِ المُحدِّثِ: حَدَّثَنَا أَوْ أَخبَرَنَا وَأَنْبَأَنَا

وَقَالَ لَنَا الحُمَيدِيُّ: كَانَ عِنْدَ ابْنِ عُيَينَةَ حَدَّثَنَا وَأَخبَرَنَا وَأَنْبَأَنَا وَسَمِعْتُ وَاحِداً. وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ المَصْدُوقُ. وَقَالَ شَقِيقٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ كَلِمةً. وَقَالَ حُذَيفَةُ: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَدِيثَينِ. وَقَالَ أَبُو العَالِيَةِ: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِيمَا يَرْوِي عَنْ رَبِّهِ. وَقَالَ أَنَسٌ: عَنِ النَّبِيِّ ﷺ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ. وَقَالَ أَبُو هُرَيرَةَ: عَنِ النَّبِيِّ ﷺ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّكُمْ عَزَّ وَجَلَّ.

٦١ ـ حدّثنا قُتَيبَةُ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا، وَإِنَّها مَثَلُ المُسْلِمِ، فَحَدِّثُونِي مَا هِيَ؟ فَوَقَعَ النَّاسُ فِي شَجَرِ البَوَادِي، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: وَوَقَعَ فِي نَفسِي أَنَّها النَّخْلَةُ، فَاسْتَحْيَيْتُ، ثُمَّ قَالُوا: حَدِّثْنَا مَا هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «هِيَ النَّخْلَةُ». [الحديث ٦١ ـ أطرافه في: ٦٢، ٧٢، ١٣١، ٢٢٠٩، ٤٦٩٨، ٥٤٤٤، ٥٤٤٨، ٦١٣٢، ٦١٤٤].

---

(١) يقول العبد الضعيف: ومِثلُه كان دَأْب شيخي: «رحمه الله تعالى، فإنه. . .» كان أصمت الناس بحضرة شيخه، فلما أراد شيخه أن يَحُجَّ، اشرأبَّ الناسُ إلى أن يُفَوِّض إليهم خدمة الدرس، ولكنه رحمه الله تعالى وسَّد الأمر إلى أهله ونصَّب شيخنا رحمه الله تعالى لتلك الخدمة، وبأنه كان أحقَّ بها ـ سقاهما الله تعالى من سلسبيل الجنة آمين.

اعلم أنه لا فرق بين التحديث والإخبار لغة. وأما في الاصطلاح فمنهم من استمر على أصل اللغة، ونَقَل الحاكم أنه مذهب الأئمة الأربعة كما في «الفتح». وصرح القاري أنه مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وهكذا يُستفاد من طبقات الحنفية للشيخ عبد القادر القرشي في ترجمة عبد الكريم بن الهيثم، أو عمرو بن الهيثم، وهو رأي البخاري، ولذا تجد في كتابه كثيراً في الصلب حدثنا مع نسخة عليه «أخبرنا»، وذلك لعدم الفرق بينهما عنده، ومنهم من فرّق بينهما كمسلم، فإنه كثيراً ما يحوِّل في الإسناد لأجل التنبيه على تغاير لفظي التحديث والإخبار فقط.

ثم إنهم اختلفوا في القراءة على الشيخ هل تساوي السماع من لفظه أو هي دونه أو فوقه؟ فذهب مالك وأصحابه ومعظم أهل الحجاز والكوفة والبخاري إلى التّسوية بينهما. قال السُّيوطي: وعندي: هؤلاء إنما ذكروا المساواة في صحة الأخذ بها رداً على مَنْ أنكرها لا في اتحاد المرتبة، وحُكِي ترجيح السماع عليهما عن جمهور أهل الشرق. قال النووي: هو الصحيح. وحُكِي ترجيح القراءة على السماع عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

قلت: وفي «بستان المحدثين»: عن محمد بن شُجَاع الثَّلْجي، لأبي الليث السمرقندي، أنهما سِيَّان عنده، إلَّا أن محمد بن شُجَاع يُرْمىٰ بالاعتزال. ويُعلم من «الموطأ» أن الإخبار أرجح من التحديث عند مالك، على عكس ما يُستفاد من «الموطأ» لمحمد ثم إن أكثرهم اتفقوا على أن التحديث يدل على السماع.

قلت: قد لا يدل عليه كما في حديث مسلم، في حديث الدجال: «إن الدجال يَقْتُل رجلاً فيقطعه جَزْلَتَيْن، ثم يُحييه فيسأله عنه، فيقول الرجل: حدثنا رسول الله ﷺ... إلخ»، فدلّ على أنه يُستعمل عند عدم السماع أيضاً، إلَّا أن يكون هذا الرجل خَضِراً، لكن كونه خَضِراً غيرُ منصوص في المتن.

٥ ـ بابُ طَرْحِ الإِمَامِ المَسْأَلَةَ عَلَى أَصْحَابِهِ لِيَخْتَبِرَ مَا عِنْدَهُمْ مِنَ العِلْمِ

٦٢ ـ حدّثنا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ، حَدَّثَنَا سُلَيمانُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا، وَإِنَّهَا مَثَلُ المُسْلِمِ، حَدِّثُونِي مَا هِيَ؟» قَالَ: فَوَقَعَ النَّاسُ فِي شَجَرِ البَوَادِي، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّها النَّخْلَةُ، ثُمَّ قَالُوا: حَدِّثْنا مَا هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «هِيَ النَّخْلَةُ». [طرفه في: ٦١].

٦٢ ـ قوله: (مَثَلُ المسلم... إلخ) ووجه الشبه أن النخلة لا تنمو بعد قطع رأسها كالإنسان، ويكون فيها ذَكَرٌ وأُنثى وتلقح. حتى رأيت في بعض الروايات التي لا يُعْبأ بها أنها عمة بني آدم، فإنها خُلِقت من بقية طينته. أما كونها كالمسلم فلكونها غير مُضِرّة بجميع أجزائها، كالمسلم يجيء بالسلامة لا غير، والأمر في باب التشبيهات سهلٌ بعدُ، فلا ضيق.

٦ ـ بابُ ما جاءَ فِي العِلْمِ

وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤].

٧ - بابُ القِراءةِ وَالعرضِ عَلى المُحَدِّثِ

وَرَأى الحَسَنُ وَسُفْيَان ومَالِكٌ القِرَاءَةَ جَائِزَةً، قال أبو عبد الله وسمعت أبا عاصم يذكر عن سفيان الثوري ومالك أنهما كانا يريان القراءة والسماع جائزاً. حدثنا عبيد الله بن موسى عن سفيان قال: إذا قرىء على المحدث فلا بأس أن يقول حدثني وسمعت وَاحْتَجَّ بَعْضُهُمْ فِي القِرَاءَةِ عَلَى العَالِمِ بِحَدِيثِ ضِمَام بنِ ثَعْلَبَةَ، قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ: آللَّهُ أَمَرَكَ أَنْ تُصَلِّيَ الصَّلَوَاتِ؟ قَالَ: «نَعَمْ»: قَالَ فِهذِهِ قِرَاءَةٌ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، أَخْبَرَ ضِمَامٌ قَوْمَه بِذلِك فَأَجَازُوهُ. وَاحْتَجَّ مَالِكٌ بِالصَّكِّ يُقْرَأُ عَلَى القَوْمِ، فَيَقُولُونَ: أَشْهَدَنا فُلَانٌ، وَيُقْرَأُ ذلِكَ قِرَاءَةً عَلَيهِمْ، وَيُقْرَأُ عَلَى المُقْرِىءِ فَيَقُولُ القَارِىءُ: أَقْرَأَنِي فُلَانٌ.

حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَام: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الحَسَنِ الوَاسِطِيُّ، عَنْ عَوْفٍ، عَنِ الحَسَنِ قَالَ: لَا بَأْسَ بِالقِرَاءَةِ عَلَى العَالِمِ.

حدثنا عبيد الله وَأَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ الفِرَبْرِيُّ، وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ البُخَارِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عُبَيدُ اللَّهِ بْنُ مُوسى، عَنْ سُفيانَ قَالَ: إِذَا قُرِىءَ عَلَى المُحَدِّثِ فَلَا بَأْسَ أَنْ تَقُولَ: حَدَّثَني. قَالَ: وَسَمِعْتُ أَبا عَاصِمٍ يَقُولُ: عَنْ مَالِكٍ وَسُفيانَ: القِرَاءَةُ عَلَى العَالِمِ وَقِرَاءَتُهُ سَوَاءٌ.

قوله: (والعرض... إلخ) ولعل غرض المصنف رحمه الله تعالى أن التمييز فيما بين الألفاظ الثلاثة فيما قرأ على الشيخ، أما إذا قرأ التلميذ بنفسه فإنه يقول فيه أقرأني فلان والمقرىء هو المعلِّم. وههنا رأي آخر وهو أن التلميذ إذا سمع من شيخه يقرأ أو يُقرأ عليه لا يعبِّر بالتحديث أو الإخبار ما لم يقصد الشيخ إسماعه، كما يقول النَّسائي في الحارث بن مِسْكِين: أخبرنا الحارث بن مِسْكِين قراءةً عليه وأنا أسمع.

٦٣ - حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يوسف حدثنا اللَّيْثُ، عن سعيد هو المَقْبُرِيُّ عَنْ شَرِيكِ بن عبدِ اللَّه بن أَبِي نَمِرٍ: أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: بَينَما نَحْنُ جُلُوسٌ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي المَسْجِدِ، دَخَلَ رَجُلٌ عَلَى جَمَلٍ، فَأَناخَهُ فِي المَسْجِدِ، ثُمَّ عَقَلَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: أَيُّكُمْ مُحَمَّدٌ؟ وَالنَّبِيُّ ﷺ مُتَّكِىءٌ بَينَ ظَهْرَانِيهِمْ، فَقُلْنَا: هذا الرَّجُلُ الأَبْيَضُ المُتَّكِىءُ، فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ: ابْنَ عَبْدِ المُطَّلِبِ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «قَدْ أَجَبْتُكَ». فَقَالَ الرَّجُلُ لِلنَّبِيِّ ﷺ: إِنِّي سَائِلُكَ فَمشَدِّدٌ عَلَيكَ فِي المَسْأَلَةِ، فَلَا تَجِدْ عَلَيَّ فِي نَفْسِكَ، فَقَالَ: «سَلْ عَمَّا بَدَا لَكَ». فَقَالَ: أَسْأَلُكَ بِرَبِّكَ وَرَبِّ مَنْ قَبْلَكَ، آللَّهُ أَرْسَلَكَ إِلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ؟ فَقَالَ: «اللَّهُمَّ نَعَمْ». قَالَ: أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ، آللَّهُ أَمَرَكَ أَنْ تُصَلِّيَ الصَّلَوَاتِ الخَمْسَ فِي اليَوْمِ وَاللَّيلَةِ؟ قَالَ: «اللَّهُمَّ نَعَمْ». قَالَ: أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ، آللَّهُ أَمَرَكَ أَنْ تَصُومَ هذا الشَّهْرَ مِنَ السَّنَةِ؟ قَالَ: «اللَّهُمَّ نَعَمْ»، قَالَ: أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ، آللَّهُ أَمَرَكَ أَنْ تَأْخُذَ هذهِ الصَّدَقَةَ مِنْ أَغْنِيَائِنَا فَتَقْسِمَهَا عَلَى فُقَرَائِنَا؟ فَقَالَ

النَّبِيُّ ﷺ: «اللَّهُمَّ نَعَمْ». فَقَالَ الرَّجُلُ: آمَنْتُ بِمَا جِئْتَ بِهِ وَأَنَا رَسُولُ مَنْ وَرَائِي مِنْ قَوْمِي، وَأَنَا ضِمامُ بْنُ ثَعْلَبَةَ أَخُو بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرٍ.

رَوَاهُ مُوسى وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الحَمِيدِ، عَنْ سُلَيمَانَ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بهذا.

٦٣ ـ قوله: (فأناخه في المسجد) وعند البخاري من طريق آخر، فأناخه قريباً من المسجد، وهكذا حكى الحافظ رحمه الله تعالى عن مسند أحمد رحمه الله: أنه أناخه خارج المسجد، فلا حجة فيه للمالكية على طهارة أزبال مأكول اللحم وأبواله.

قوله: (ظَهْرَانَيْهم) وهو تثنية التثنية. فإن الظَّهْرَانِ تثنيةُ الظهرِ، ثم ثَنَّى فصار ظهرانَانِ وسقطت النون للإضافة، وبقيت ياء التثنية.

أقول: إنَّ المُثَنَّى والجمع قد يُنَزَّل منزلةَ المفرد، فيثنَّى ويُجمع كما في البخاري: حدثنا عَبْدَانُ... برفع النون مع أنه مثنًى، باعتراف جميع أهل اللغة. ولكنه بعد العلمية نُزِّل منزلة المفرد، وعُومِلَ معه ما يعامل مع المفرد، فأُعرب بإعرابه، كما في قول الشاعر:

عند التفرُّق في الهيجا جمالين

فإن الجِمَال جمعُ جَمَل مع أنه ثُنِّي ههنا تنزيلاً له منزلةَ المفرد. قال الخَطَّابي في «معالم السنن»: إن الاتكاء ضِدّ الجلوس مطمئناً، فيشمل التربُّع أيضاً، وبه شرح قوله ﷺ لا آكل متكئاً.

أقول: أما شرح هذا الحديث فهو كما شرح به الخَطَّابي، وأما شرح حديث الباب فهو أعم مما قاله، ومن الاتكاء المتعارَف.

قوله: (اللهم نعم) هذا للتأكيد.

قوله: (قد أجبتك) أي أنه ﷺ سمع مقالته، وقال: قد أجبتك، مع أنه لم يُجِب الآن وهو موضع الترجمة.

قوله: (رواه موسى... إلخ). قال الحافظ رحمه الله تعالى: إنما عَلَّقه لأن سليمان... ليس على شرطه، وتعقَّب عليه العينيّ رحمه الله تعالى بأنه قد أخرج عنه في باب: يَرُدُّ المصلي من بين يديه.

قوله: (لا تسألوا الخ) روي عن ابن عباس رضي الله عنه أن الصحابة رضي الله عنهم لم يسألوا النبي ﷺ إلا ثلاثة عشر سؤالاً. أقول: ولعل مراده الأسئلة التي ذُكِرَت في القرآن، وإلا فهي كثيرة.

قوله: (فمن خلق الأرض) الخَلْق يكون مِنْ كَتْمِ العَدَم بالاختيار والقدرة، فالعالم بقَضِّه

وقضيضه مخلوق عندنا. وقال الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى: إنه لم يَقُل أحد من الفلاسفة بقدَم العالم، وكان أفلاطون أيضاً قائلاً بحدوثه، حتى جاء أرسطاطاليس المخذول فاعتقد بقدمه، وهو باطل قطعاً، وقائله كافر، واتفقت الأديان السماوية على حدوث العالم. نعم نُسب إلى بعض الصوفية قدم بعض الأشياء كالشيخ الأكبر، وقال الشعراني الشافعي رحمه الله تعالى: إن هذه العبارات كلها مدسوسة.

أقول: وقد تفرَّد الشيخ الأكبر رحمه الله تعالى ببعض المسائل أيضاً، فإنه قد اعتبر إيمان فرعون وإن لم يكن توبة، فيعاقب بما فعل، لكنه لا يُخلَّد في النار عنده، ونَسَبَ بحر العلوم إلى الشيخ الأكبر رحمه الله تعالى قدم بعض الأشياء. وظَنّي أن تلك النسبة صحيحة. وأما ما نَسَبَ الدَّوَّاني إلى ابن تيمية رحمه الله تعالى من قدم العرش، فليس بصحيح عندي، كما قلتُ فيما ألحقت بالقصيدة النونية لابن القيم رحمه الله تعالى:

واللَّهُ كان وليس شيءٌ غيره	سبحانه جَلَّ العظيمُ الشانِ
واللَّهُ خالقُ كلِّ شيءٍ غيره	ما ربُّنا والخلقُ مُقْتَرِنَانِ
لَسْنَا نقولُ كما يقول المُـ	ـلْحِدُ الزِّنْدِيقُ صاحبُ مَنْطِقِ اليُونَانِ
بِدَوَام هذا العَالَم المشهودِ والـ	ـأرواح في أزلٍ وليس بفَانِ
وهو ابنُ سِينا القِرْمِطِي غدا مدى	شرك الرَّدى وشريطة الشيطانِ
والعرشُ أيضاً حادثٌ عند الوَرَى	ومِن الخطأ حكايةُ الدَّوَّاني
وإذِ الحوادثُ لا نَفَادَ لها فلا	يَصِل المضاء لحادث الإبَّانِ
وكغابرٍ ماضٍ وما مِنْ فارقٍ	فاثبُتْ فإنّ الكفرَ في الخِذْلَانِ

ولي قصيدة طويلة تزيد على أربعمائة بيت في إثبات الصانع وحدوث العالم المسماة: «بضرب الخاتم»، وأيضاً رسالة أخرى ذَكرتُ فيها ما لم أُسْبَقْ إليه.

فائدة

واعلم أن الحدوث الذاتي لم يَقُل به أحد من الفلاسفة حتى جاء ابن سينا فاخترعه من عنده، يبتغي بذلك أن يتَّخِذ بين الإسلام والفلسفة سبيلاً، وكان فلاسفةُ اليونان قائلين بِقِدَم الأفلاك والعناصر بالشخص، وبِقِدَم المواليد الثلاثة: الجمادات، والنباتات، والحيواناتَ بالنوع، وقد بَيَّنْتُ بُطلانه في رسالتي. وقد صنف ابن رشد كتاباً سماه «تهافت التهافت» وتعقَّب فيه على الغزالي، وعلَّقْتُ عليه رسالة لدحض ما أَوْرَدَ على الغزالي، إلا أنه لم يتفق طبعه. وابن رشد هذا أحذق عندي من ابن سينا، ويفهم كلام أرسطو أزيدَ منه.

«حج البيت»: قيل إن مجيء ضِمَام بن ثعلبة في السنة الخامسة وفرضية الحج في السادسة أو التاسعة، فكيف ذكر الحج فيه؟ وأجيب بأن فرضية الحج من قبلُ. وأما في السادسة أو التاسعة فتفصيلٌ لأحكامه، وفيه نظر وسيأتي.

٨ ـ بابُ ما يُذْكَرُ فِي المُنَاوَلَةِ وَكِتَابِ أَهْلِ العِلمِ بِالعِلمِ إِلَى البُلْدَانِ

وَقَالَ أَنَسٌ: نَسَخَ عُثْمَانُ المَصَاحِفَ فَبَعَثَ بِهَا إِلَى الآفَاقِ. وَرَأَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَيَحْيى بْنُ سَعِيدٍ وَمالِكٌ ذٰلِكَ جَائِزاً. وَاحْتَجَّ بَعْضُ أَهْلِ الحِجَازِ فِي المُنَاوَلَةِ بِحَدِيثِ النَّبِيِّ ﷺ حَيثُ كَتَبَ لأَمِيرِ السَّرِيَّةِ كِتَاباً وَقَالَ: «لَا تَقْرَأْهُ حَتَّى تَبْلُغَ مَكَانَ كَذَا وَكَذَا»، فَلَمَّا بَلَغَ ذٰلِكَ المَكَانَ قَرَأَهُ عَلَى النَّاسِ، وَأَخْبَرَهُمْ بِأَمْرِ النَّبِيِّ ﷺ.

٦٤ ـ حدّثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ بِكِتَابِهِ رَجُلاً، وَأَمَرَهُ أَنْ يَدْفَعَهُ إِلَى عَظِيمِ البَحْرَينِ، فَدَفَعَهُ عَظِيمُ البَحْرَينِ إِلَى كِسْرَى، فَلَمَّا قَرَأَهُ مَزَّقَهُ، فَحَسِبْتُ أَنَّ ابْنَ المُسَيَّبِ قَالَ: فَدَعَا عَلَيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُمَزَّقُوا كُلَّ مُمَزَّقٍ. [الحديث ٦٤ ـ أطرافه في: ٢٩٣٩، ٤٤٢٤، ٧٢٦٤].

المُنَاولة أيضاً حُجَّة، وإن اقترنت بالإجازة فهي الأقوى. وأما المُكَاتبة فهي أيضاً حجة بشرط تعيين الكاتب والمكتوب إليه. وقال بعض القاصرين: إن الخط يُشْبِه الخط، فلا تكون حُجة، وتوَّهم ذلك مما في «كتاب القاضي إلى القاضي»: أن الكاتب يُرسِل مع كتابه رجلين يشهدان بأن هذا كتاب فلان أرسله إلى فلان. والمحقَّق عندي أن الخط لا عبرة له في الدعاوي عند الجحود، كأن يدعي أحدٌ بأنَّ عنده كتابَ فلان، فيه إقرارٌ بألف درهم وهو يُنْكِره. وأما في سائر المعاملات: كالطلاق، والنكاح، والعتاق، فإنه معتبرٌ قطعاً، وفي عامة كتبنا تصريح بصحة وقوع الطلاق بالكتاب. وراجع «فتح القدير».

فائدة

قال ابن مَعِين: إن أبا حنيفة رحمه الله تعالى كانَ يشترط في اعتبار الكتابة عدمَ النسيان من الأول إلى الآخر، وقال صاحباه بجوازها بشرط التذكر عند رؤية خَطِّه، ولا يُشْترط التذكّر من الأول إلى الآخر كما قال الإمام الهُمَام.

٦٥ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كَتَبَ النَّبِيُّ ﷺ كِتَاباً، أَوْ أَرَادَ أَنْ يَكْتُبَ فَقِيلَ لَهُ: إِنَّهُمْ لَا يَقْرَؤُونَ كِتَاباً إِلا مَخْتوماً، فَاتَّخَذَ خَاتَماً مِنْ فِضَّةٍ نَقْشُهُ: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى بَيَاضِهِ فِي يَدِهِ، فَقُلْتُ لِقَتَادَةَ: مَنْ قَالَ: نَقْشُهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ؟ قَالَ: أَنَسٌ. [الحديث ٦٥ ـ أطرافه في: ٢٩٣٨، ٥٨٧٠، ٥٨٧٢، ٥٨٧٤، ٥٨٧٥، ٥٨٧٧، ٧١٦٢].

٦٥ ـ (فاتَّخذَ خاتماً) وعُلم منه أنه ﷺ لم يكن يحب اتخاذ الخاتم ثم اتخذها لأجل الضرورة، فاحفظه كالأصل؛ فإنه يدلّ على أنه قد يُتْرَكُ في شيء مرضيٍّ عند الضرورة، وكان

نَقْشُهُ: محمد رسول الله، على اختلاف في صورته، وكان نَقْشُ خاتم عمر رضي الله عنه: «كفى بالموت واعظاً» وكان نقش خاتم إمامنا رحمه الله تعالى: «قُلِ الخيرَ وإلا فاسْكُتْ»، وهذا يدلّ على أنه لا يجب كتابة اسم صاحب الخاتم على الفَصّ. وكان الخاتم في القديم أمارة لاختتام الشيء ويُختم الآن للتصديق، وقوله تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] على العُرْف القديم، فلا حُجَّة فيه للشقي القادياني.

فائدة

واعلم أنّ المصنِّف رحمه الله تعالى ذكر في تلك الأبواب عِدَّة مسائل من أصول الحديث وعمدةِ التصانيف، وأجودُهَا في هذا الباب تصنيفُ الشيخ شمس الدين السَّخَاوي، تلميذِ الحافظ ابن حجر، المسمى بـ«فتح المغيث» و «النُّكَتُ على ابن الصلاح» للحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى أيضاً لطيف.

٩ ـ بابُ مَنْ قَعَدَ حَيثُ يَنتَهِي بِهِ المَجلِسُ، وَمَنْ رَأَى فُرْجَةً فِي الحَلقَةِ فَجَلَسَ فِيهَا

٦٦ ـ حدّثنا إِسْمَاعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ: أَنَّ أَبا مُرَّةَ مَوْلَى عَقِيلِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي وَاقِدٍ اللَّيثِيِّ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَينَمَا هُوَ جَالِسٌ فِي المَسْجِدِ وَالنَّاسُ مَعَهُ، إِذْ أَقْبَلَ ثَلَاثَةُ نَفَرٍ، فَأَقْبَلَ اثْنَانِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَذَهَبَ وَاحِدٌ، قَالَ فَوَقَفَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَأَمَّا أَحَدُهُما: فَرَأَى فُرْجَةً فِي الحَلقَةِ فَجَلَسَ فِيهَا، وَأَمَّا الآخَرُ: فَجَلَسَ خَلفَهُمْ، وَأَمَّا الثَّالِثُ: فَأَدْبَرَ ذَاهِباً، فَلَمَّا فَرَغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ عَنِ النَّفَرِ الثَّلَاثَةِ؟ أَمَّا أَحَدُهُمْ فَآوَى إِلَى اللَّهِ فَآوَاهُ اللَّهُ، وَأَمَّا الآخَرُ فاسْتَحْيَا فَاسْتَحْيَا اللَّهُ مِنْهُ، وَأَمَّا الآخَرُ فَأَعْرَضَ، فَأَعْرَضَ اللَّهُ عَنْهُ». [الحديث ٦٦ ـ طرفه في: ٤٧٤].

٦٦ ـ (... فأعرض الله عنه) قد سبق إلى بعض الأوهام فضلُ الرجل الأول على سائرهم، وأنَّ الثالث محروم.

قلت: فإن كان ذلك معلوماً من الخارج فالأمر كذلك، أما في الحديث فلا دلالة فيه على ذلك، لأنه ليس فيه إلا الجزاء من جنس العمل، كما في قوله: «أنا عند ظن عبدي بي... إلخ» بَحَثَ الناس فيه أنَّ الذكرَ بالجهر أفضلُ أو بالسر؟.

قلت: وهذا البحث في غير موضعه، بل تخليط للمراد، فإن الحديث ناطق بأن الله تعالى يُعَامِلُ كُلاً بِحَسَبِ ظنه، فليس فيه إلاّ الجزاء من جنس العمل، فمن ذكره في ملإٍ يذكره في ملإٍ عنده، لأنه جزاء عمله، وكذلك من ذكره في نفسه يذكره في نفسه لأنه جزاء يوازي عمله، فلا تعرُّضَ فيه إلى الأفضلية ولا إيماء.

وهكذا الأمر ههنا، فمن أعرض عن ذلك المجلس فإنه لم يصب حظه من هذا المجلس

وحُرِم عن أجره خاصة، وإن أمكن أن يكون هذا المستحي أفضل منه من جهة أخرى، فإن الحياء نصف الإيمان، ولأنه اصطفى لنفسه الخمول وتحرَّز عن الشهرة فهذا باب آخر، وفضيلة من جهة أخرى، كما في الحديث ولعله في كنز العمال أن من ترك الصف الأول لأجل أحد تواضعاً لله تعالى فإنه يَضْعُفُ أَجْرَهُ ـ أو كما قال ـ مع أن ثواب الصف الأول معلوم ولكن التأخر عنه قد يفضل التقدم إليه، فهكذا يمكن أن يكون المستحِي أفضل من الداخل فيه. فمن قال: إن الثالث كان منافقاً فقد اقتفى لما ليس له بعلم.

ونحوه ما عند الترمذي من حديث: «فلير أثر نعمته عليك» فإنه يدلّ على أن الفضل في إراءة النعمة. وحديث آخر «من ترك ثوب الزينة تواضعاً لله ألبسه الله حُلَلَ الكرامة يوم القيامة» ـ أو كما قال ـ يدل على أن الفضل في البذاذة. والوجه أنه لا تناقض بينهما لأنهما محمولان على بابي فضيلة فإراءة النعمة أيضاً باب وهو مطلوب بنفسه، والبذاذة فضيلة من جهة أخرى وباب آخر ومطلوب أيضاً، والشيء إذا كان ذا جهات يتأتىٰ هناك مثل هذا فافهم[1].

وأما قوله فاستحى الله منه فمبنيٌ على صنعة المشاكلة. قوله: (فرجة) بالفتح أو الضم وفيه حكاية عن أبي العلاء النحوي، وكان إمام اللغة فجرىٰ بينه وبين الحجاج شيء، فاضطر إلى ترك العُمْرانات وسكن بالبادية يتقي بذلك شرّه، ومضى على ذلك زمان حتى شدا أعرابي بوفاته، وأنشد:

ربما تَكرهُ النفوسُ من الدهرِ　　　له فرجةً كحَلِّ العقالِ

فلما سمع منه الفرجة بالفتح قال لا أدري أبموته أفرح أم بتحقيق هذه اللغة فإني كنت متردداً فيه.

١٠ ـ باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «رُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعى مِنْ سَامِعٍ»

٦٧ ـ حدّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا بِشْرٌ حَدَّثَنَا ابْنُ عَوْنٍ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِيهِ ذَكَرَ النَّبِيَّ ﷺ قَعَدَ عَلَى بَعِيرِهِ، وَأَمْسَكَ إِنْسَانٌ بِخِطَامِهِ، أَوْ بِزِمامِهِ ثم قَالَ: «أَيُّ يَوْمٍ هذا»؟ فَسَكَتْنَا حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ سِوَى اسْمِهِ، قَالَ: «أَلَيسَ يَوْمَ النَّحْرِ؟!» قُلنا: بَلَى. قَالَ: «فَأَيُّ شَهْرٍ هذا؟» فَسَكَتْنا حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيرِ اسْمِهِ، فَقَالَ: «أَلَيسَ بِذِي الحِجَّةِ؟!» قُلْنَا: بَلَى. قَال: «فإِنَّ دِماءَكُم، وَأَموَالَكُم، وَأَعْرَاضَكُم بَينَكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هذا، فِي شَهْرِكُمْ هذا، فِي بَلَدِكُمْ هذا، لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الغَائِبَ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسى أن يُبَلِّغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ». [الحديث ٦٧ ـ أطرافه في: ١٠٥، ١٧٤١، ٣١٩٧، ٤٤٠٧، ٤٦٦٢، ٥٥٥٠، ٧٠٧٨، ٧٤٤٧].

---

(١) ومحصله على ما أفهمه أن النبي ﷺ هداه إلى نية صحيحة في الحالين، فمن أراد أن يلبس ثوب جمال عليه أن ينوي إراءة نعمة الله تعالى. ومن أراد أن يتركه عليه أن ينوي البذاذة فهذان بابان اهـ.

عبّرهُ بقول النبي ﷺ إشارة إلى قوته، وإنما أراد به التنبيه على أن الحديث لا يختص بالحلال والحرام بل هو عام لكل ما سُمِع، وفيه أنه يمكن أن يكون في الأمة من يفضل الصحابة في الوعي والحفظ فهذا فضل جزئي. وأما الفضل الكليّ فلهم خاصة لما ثبت. فسبقهم بالإسلام والنصر.

١١ ـ بابُ العِلمِ قَبْلَ القَوْلِ وَالعَمَلِ

لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] فَبَدَأَ بِالعِلم، وَأَنَّ العُلَمَاءَ هُمْ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءِ، وَرَّثُوا العِلمَ، مَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ، وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يَطْلُبُ بِهِ عِلماً سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقاً إِلَى الجَنَّةِ.

وَقَالَ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ﴾ [فاطر: ٢٨]. وَقَالَ: ﴿وَمَا يَعۡقِلُهَآ إِلَّا ٱلۡعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣] ﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝١٠﴾ [الملك: ١٠] وَقَالَ: ﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾ [الزمر: ٩] وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيراً يُفَقِّهْهُ في الدِّين» وَ«إِنَّمَا العِلمُ بالتَّعَلُّم».

وَقَالَ أَبُو ذَرّ: لَوْ وَضَعْتُمُ الصَّمْصامَةَ عَلَى هذهِ ـ وَأَشَارَ إِلَى قَفَاهُ ـ ثُمَّ ظَنَنْتُ أَنِّي أُنفِذُ كَلِمَةً سَمِعتُهَا مِنَ النَّبِيِّ ﷺ قَبْلَ أَنْ تُجيزُوا عَلَيَّ لأَنْفَذْتُهَا.

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاس: ﴿كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ﴾ [آل عمران: ٧٩] حُكَمَاءَ فُقَهَاءَ عُلَماءَ، وَيُقَالُ: الرَّبَّانِيُّ الَّذِي يُرَبِّي النَّاسَ بِصِغَارِ العِلمِ قَبْلَ كِبارِهِ.

هذه مقدمة عقلية، واستشهد لها بقوله: (﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾) فذكر أولاً العلم ثم أردفه بالعمل وقال: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾... إلخ.

١٢ ـ بَابُ ما كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَخَوَّلُهُمْ بِالمَوْعِظَةِ وَالعِلمِ كَي لاَ يَنْفِرُوا

٦٨ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخبَرَنَا سُفيانُ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَخَوَّلُنا بِالمَوْعِظَةِ فِي الأَيَّامِ، كَرَاهَةَ السَّآمَةِ عَلَينا.

[الحديث ٦٨ ـ طرفاه في: ٧٠، ٦٤١١].

٦٨ ـ (يتخولنا) أي يتعهدنا وقتاً فوقتا لئلا يفضي إلى السآمة "نكراني كرتى تهى" قوله: (﴿هل يستوين الذي يعلمون... إلخ﴾)، نزّل فيه الفعل المتعدي منزلة اللازم. وذكر الأُشْموني: أن اللازم يُجعل بالتضمين متعدياً وكذا العكس، وليس بينهما تباين كما فهم. وتلك المسألة وإن كانت من المعاني ـ وأهل اللغة لا يعتبرون باعتبارات علماء المعاني ـ إلّا أن تلك المسألة أتى بها الزَّمَخْشَري في «المفصّل»، وهو كتاب في النحو، فاعتبروا بها؛ لأنهم يعتبرون بالنحو.

وأوثق كتاب في النحو الرَّضِيّ، وأما باعتبار جمع المسائل فالاشْمُوني، وأما كتاب سِيبَوَيْه فهو «الكتاب»، إلّا أنه عسير جداً. وعلّق عليه السِّيْرافي حاشية، وهو إمام النحو، فما يذكره يكون صحيحاً إلا أن إدراك مدارك سيبويه بعيد من شأنه.

٦٩ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو التَّيَّاحِ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَبَشِّرُوا وَلَا تُنَفِّرُوا». [الحديث ٦٩ ـ طرفه في: ٦١٢٥].

٦٩ ـ **(يحيى بن سعيد)** هذا هو القطّان إمام الجرح والتعديل وأول من صنف فيه، قاله الذهبي. وكان يفتي بمذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وتلميذه وكيع بن الجراح تلميذ للثوري وهو أيضاً حنفي. ونقل ابن معين: أن القطان سئل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فقال: ما رأينا أحسن منه رأياً وهو ثقة. ونقل عنه أني لم أسمع أحداً يجرح على أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فعُلم أن الإمام الهُمام رحمه الله تعالى لم يكن مجروحاً إلى زمن ابن معين رحمه الله تعالى.

ثم وقعت وقعة الإمام أحمد رحمه الله تعالى، وشاع ما شاع وصارت جماعة المحدثين فيه فرقاً. وإلا فقبل تلك الوقعة توجد في السلف جماعة تفتي بمذهبه، ويحيى بن معين أيضاً حنفي، وعندي رسالة الذهبي وهو حنبلي الاعتقاد وشافعي المذهب وفيها: أنه كان حنفياً متعصباً، ولعل وجهه أن ابن معين جرح على ابن إدريس الشهير بالإمام الشافعي رحمه الله تعالى. وما قيل إنه غير الشافعي رحمه الله تعالى فليس بشيء، والحق عندي إنه وإن جرح عليه لكنه غير مناسب له فإن الشافعي رحمه الله تعالى له شأن لا يدركه ابن معين رحمه الله تعالى. ثم إن الدارقطني قد أقرَّ: أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى أسن منهم، وأنه لَقِيَ أنساً رضي الله تعالى عنه، وإنما الخلاف في روايته عنه. وجمع ابن جرير في كتاب «اختلاف الفقهاء» فقه أبي حنيفة والأوزاعي والشافعي رحمهم الله تعالى، ولم يأتِ بفقه أحمد رحمه الله تعالى ولا بمناقبه فسئل عن وجهه، فقال: إني جمعت فيه مذاهب الفقهاء ومناقبهم وأذكر مناقبه حين أذكر مناقب المحدثين، وأصرَّ على ذلك حتى استشهد بسببه. وكذا أبو عمر المالكي أيضاً ذكر مناقب هؤلاء الأئمة الثلاثة ولم يذكر مناقب أحمد رحمه الله تعالى، والبيهقي أيضاً لم يقدح في أبي حنيفة رحمه الله تعالى مع كونه متعصباً، كما ذكره الشيخ شمس الدين في «الغاية»: أني سمعت من مشايخي أنه متعصب، ومر عليه ابن السبكي فقال: إني سمعت أن لحوم العلماء مسمومة من يأكله يموت.

قلت: هو كذلك لكن من الطرفين ثم لم أر محدثاً فقيهاً أو فقيهاً فقط، يقدح في أبي حنيفة رحمه الله تعالى. نعم من كان منهم محدثاً فقط فإنه جرح عليه ثم إنه نقل عن أبي داود ما يدل على أنه من معتقدي أبي حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال: رحم الله أبا حنيفة كان إماماً. وأما البخاري فإنه يهجوه. وأما النسائي فقد ضعفه وشدد في حسن بن زياد، وقال: إنه كذّاب وهو خلاف الواقع، وأما مسلم فلا يدري حاله غير أن الجارود رفيق سفره حنفي وأدبه العربي

أعلى من مسلم. وكان مسلم يستعين منه في أشياء. وأما التِّرمذي فهو ساكت. وأما ابن سيد الناس والدُّمياطي فإنهما في ثلج الصدر عن الإمام ويوقرانه ويبجلانه حتى أنه مرّ على إسناد فيه الإمام الأعظم فصححه. وأما العراقي فلا يدري حاله إلّا أن سلسلة تلمذته انتهت على المارديني وهو حنفي، فالله أعلم أنه هل تأدب لهذه التلمذة أم لا. بقي الحافظ ابن حجر، وهو ضَرُّ الحنفية بما استطاعه حتى أنه جمع مثالب الإمام الطحاوي والطعون فيه، مع أن أبا جعفر الطحاوي إمام عظيم لم يبلغ إلى أحد من أئمة الحديث خبره إلا حضره عنده بمصر وجلس في حلقة أصحابه وتتلمذ عليه.

والحافظ البدر العيني أسنّ من الحافظ ابن حجر، وقد سمع عليه ابن حجر حديثاً من مسلم، وحديثين من مسند أحمد[١].

(قال يسروا الخ..) أخذ المضمون طرداً وعكساً وهو من باب المحسنات.

١٣ ـ بابُ مَنْ جَعَلَ لأَهْلِ العِلمِ أَيَّاماً مَعْلُومَةً

٧٠ ـ حدّثنا عُثمانُ بْنُ أَبِي شَيبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ: كَانَ عَبْدُ اللَّهِ يُذَكِّرُ النَّاسَ فِي كُلِّ خَمِيسٍ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، لَوَدِدْتُ أَنَّكَ ذَكَّرْتَنَا كُلَّ يَوْمٍ، قَالَ: أَمَا إِنَّهُ يَمْنَعُنِي مِنْ ذلِكَ أَنِّي أَكْرَهُ أَنْ أُمِلَّكُمْ، وَإِنِّي أَتَخَوَّلُكُمْ بِالمَوْعِظَةِ، كَمَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَخَوَّلُنَا بِهَا، مَخَافَةَ السَّآمَةِ عَلَينَا.

يريد أن مثل هذه التعينات لا تُعَدُّ بِدعةً، والبدعة عندي ما لا تكون مستندةً إلى الشرع، وتكون ملتبسةً بالدين، ولذا يقال إن الرسوم التي جرت في المصائب بدعة دون التي في مواضع السرور، كالأنكحة وغيرها فإن الأولى تُعَد كأنّها من الدين فتلتبس به بخلاف الثانية. والسر فيه أن رسوم المَسَرات أكثرُهَا تكون من باب اللهو واللعب فلا تلتبس بالدين عند سليم الفطرة، بخلاف رسوم نحو الموت فإن غالبَهَا يكون من جنس العبادات فيتحقق فيها الالتباس.

فائدة: وفي محق الرُّسُومات كتاب للشاه إسماعيل رحمه الله تعالى سماه: «إيضاح الحق الصريح» وهو أجود من كتابه «تقوية الإيمان» فإنه يحتوي على مضامينَ علمية، وكتابه «تقوية الإيمان» فيه شدة فَقَلَّ نفعه، حتى إن بعض الجهلة رموه بالكفر من أجل هذا الكتاب. قلت وجميع ما فيه موجود في كتاب «الاعتصام» للشاطبي رحمه الله تعالى. والله الهادي إلى الصواب. أما محمد بن عبد الوهاب النَّجْدِي فإنه كان رجلاً بليداً قليلَ العلم، فكان يتسارع إلى الحكم بالكفر ولا ينبغي أن يقتحم في هذا الوادي إلّا من يكون متيقّظاً متقِناً عارفاً بوجوه الكفر وأسبابِهِ.

---

(١) قلت وقد ذكر الشيخ رحمه الله تعالى أموراً أخرى وما كنت قدرتُ على ضبطها بوجهها فتركت مني أشياء من البين فلذا تركت تلك السطور الناقصة لخلل في المراد.

١٤ ـ بَابُ مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيراً يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

الفقه والفهم والفكر والعلم والمعرفة والتصديق كلها ألفاظ متقاربة لا مترادفة، فالفقه: أن يفهم غرض المتكلم صحيحاً. والفكر: "انديشيدن". والفهم: "فهميدن". والعلم: "دانستن". والمعرفة: "شناختن". والتصديق: "باوركردن". فهذه فروق نبه عليها أهل اللغة لا يُهتدىٰ إليها بعد صرف الأعمال.

٧١ ـ حدّثنا سَعِيدُ بْنُ عُفَيرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ يُونُسَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: قَالَ حُمَيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ: سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ خَطِيباً يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيراً يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ وَاللَّهُ يُعْطِي، وَلَنْ تَزَالَ هذِهِ الأُمَّةُ قَائِمَةً عَلَى أَمْرِ اللَّهِ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ». [الحديث ٧١ ـ أطرافه في: ٣١١٦، ٣٦٤١، ٧٣١٢، ٧٤٦٠].

٧١ ـ قوله: (إنما أنا قاسم والله يُعطي). واعلم أن النبي ﷺ في النَّظر المعنوي ليس بقاسم كما أنه ليس بمعطٍ فإن الأمورَ كلَّها إلى الله سبحانه فمنه الإعطاء ومنه القسمة. وإن نظرتَ نظراً صورياً فهو معطٍ أيضاً كما أنه قاسمٌ، فكيف هذا التقسيم في القسمة والإعطاء بين الله ورسولِهِ فإنه يؤدِّي إلى اعتبار جهة الصورة والمعنى معاً. ثم تبيَّن لي أنه راعىٰ جهة الصورة فقط في الجملتين كلتيهما؛ لأن الحديث واردٌ على طور أهل العرف وهم لا يعتبرون في الإعطاء الفاعلَ الحقيقيَّ، بل ينسبونَه إلى الناس فيقولون: زيد أعطى كذا. وموجبه أن يعزوَ إلى نفسه الإعطاء أيضاً كالقِسمة ويقول وأنا أُعطِي. إلَّا أنه نسبه إلى الله تعالى؛ لأنه عارضته جهة أخرى، وهي أن المُعطي يكون عالياً مستقلاً عند أهل العرف، والقاسم آلة، والآخذ سافلاً، واليدُ العليا خير من اليد السفلى، فأبقى جهة الاستقلال لصاحب القوة وهو الله سبحانه. ونسب إلى نفسه ما ناسب ضعفه، فإن الإنسان خُلِق ضعيفاً فراعىٰ الأدب في القرينتين، لا أنه راعى مسألة توحيد الأفعال. ثم رأيت في كلام الحافظ ابن تيميّة رحمه الله: أن الأنبياء عليهم السلام لا يملكون شيئاً حال حياتهم كما أنَّهم لا مِلْك لهم بعد وفاتهم، واستُدِلَّ عليه بهذا الحديث، وقال: «إنه قاسم لا غير ولا مِلْكَ له أصلاً. فحينئذٍ بقي الحديث على ظاهره بدون تأويل. وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: ١٧] الخ، فإنه روعِيَتْ فيه جهة الصورة والمعنى معاً وله وجهٌ أيضاً. (ولن تزال... إلخ) واختلف في تعيين مصداقِهِ وكلٌّ ادّعىٰ بما بدا له.

قلت: كيف مع أنه منصوصٌ في الحديث وهم المجاهدون في سبيل الله؟ ثم رأيت عن أحمد رحمه الله أن تلك الطائفة إن لم تكن من أهل السنة والجماعة فلا أدري من هي؟! ولم أكن أفهم مراده لأنك قد علمت أنها المجاهدون بنص الحديث. ولا يمكن عنه الغفلة لمثل أحمد رحمه الله فكيف قال إنها أهل السنة والجماعة؟ ثم بدا لي مراده: وهو أن المجاهدين ليسوا إلَّا من أهل السنة، فعلمت أنه عيَّنَهم من تلقاء جهادهم لا من جهة عقائِدِهم، ويشهد له

التاريخ فإنه لم يُوفَّق للجهاد أحد غيرُ تلك الطائفة. وأكثر تخريب السلطنة الإسلامية كان على أيدي الروافض خذلهم الله ولعنهم.

ومعنى قوله: (ولن تزال): أي لا يخلو زمان إلا وتوجد فيه تلك الطائفة القائمة على الحق لا أنهم يكثرون في كل زمان ولا أنهم يغلبون على من سواهم كما سبق إلى بعض الأفهام، حتى أن غلبة الدين في زمن عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام عندي ليس كما اشتهر على الألسنة بل الموعود هو الغلبة حيث يظهر عليه الصَّلاة والسَّلام وفيما حواليه. أما فيما وراء ذلك فلم يتعرض إليه الحديث، والعمومات كلها واردة في البلاد التي يظهر فيها ولا تتجاوز فيما وراءها، وإنما هو من بداهة الوهم والسبق إلى ما اشتهر بين الأنام.

علي بن المَدِيني: قال البخاري: وما استحقرت نفسي بين يدي أحدٍ مثل ما استحقرتُ بين يديه.

١٥ ـ بابُ الفَهْمِ فِي العِلمِ

٧٢ ـ حدّثنا عَليٌّ: حَدَّثَنَا سُفيانُ قَالَ: قَالَ لِي ابْنُ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ: صَحِبْتُ ابْنَ عُمَرَ إِلَى المَدِينَةِ، فَلَمْ أَسْمَعْهُ يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَّا حَدِيثاً وَاحِداً، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَأُتِيَ بِجُمَّارٍ فَقَالَ: «إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً مَثَلُهَا كَمَثَلِ المُسْلِمِ» فَأَرَدْتُ أَنْ أَقُولَ هِيَ النَّخْلَةُ، فَإِذَا أَنَا أَصْغَرُ القَوْمِ، فَسَكَتُّ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «هِيَ النَّخْلَةُ».

٧٢ ـ (مجاهد) وعند الطحاوي بإسنادٍ صحيح أنه صحب ابن عمر رضي الله عنه عشر سنين ولم يره يرفع يديه مع أن ابن عمر رضي الله عنه هو الذي رفع لواء رفع اليدين فاحفظه فإنه مهم جداً.

١٦ ـ بابُ الاغْتِبَاطِ فِي العِلمِ وَالحِكْمَةِ

وَقَالَ عُمَرُ: تَفَقَّهُوا قَبْلَ أَنْ تُسَوَّدُوا. وقَدْ تَعَلَّمَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ في كِبَرِ سِنِّهِمْ.

٧٣ ـ حدّثنا الحُمَيدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفيانُ قَالَ: حَدَّثَنِي إِسْماعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ عَلَى غَيرِ ما حَدَّثَنَاهُ الزُّهْرِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ قَيسَ بْنَ أَبِي حَازِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَينِ: رَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ مالاً فَسُلِّطَ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي الحَقِّ، وَرَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ الحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا». [الحديث ٧٣ ـ أطرافه في: ١٤٠٩، ٧١٤١، ٧٣١٦].

وترجمته، "ريس كرنا". وهو غير الحسد لأن المعتبر في الحسد تَمَنِّي زوال النعمة عن الغير بخلاف الغِبْطة.

٧٣ ـ (قبل أن تُسَوَّدوا) ليس من المعارضة في شيء بل هي من باب التكميل أو الاحتراس، زاده البخاري من قبله.

فائدة

واعلم أن الشيخ جلال السُّيوطي رحمه الله صنّف كتاباً في المعاني والبيان وسماه «عقود الجمان» وهو وإن كان كتاباً حسناً إلّا أنه لم يستوعب المسائل. وهكذا «المُطَوَّل».

وأقول بعد التجربة كالعيان: إن كثيراً من المسائل من تلك الأبواب تُسْتَنْبَط من الكشاف، ما شممت رائحةً منها في أحدٍ من الكتب في هذا الفن، وأظن أنها تبلغ إلى نصف ما في كتب القوم فعلى المتبصِّر أن يتفحَّصَ كتابه طلباً لتلك المسائل.

(على غير ما حدثناه) يريد أنه بلغ سفيان من طريقين والذي ههنا هو من طريق إسماعيل بن أبي خالد.

(الحكمة) ونُقِل في «البحر المحيط» في تفسيرها نحوٌ من أربعة وعشرين معنىً، وفسرها الدَّوَّاني في شرح العقائد الجلالي: "درست كارى وراست كردارى"، وهو مراد السيوطي رحمه الله بإتقان العمل. وفي «فتح العزيز»: أنها حكمة أحكام الشرع. وطرد ابن كثير في تفسيرها على أنها السنة.

وما تحقق لي هو: أن الحكمة أمر غير النبوة وغير أمور الوحي بل هي مما يتعلق بأمور الفهم، والتمييز من باب الكلمات التي تضرب بها الأمثال، فإنها لا تكاد تكذب وتكون مفيدة جداً، كذلك الحكمة تُلقىٰ في قلوبِ الخاشعينَ الزاهدينَ في الدنيا وتكون كلماتهم نافعة للناس، فهي من باب المقولات المفيدة يستفيد بها الناس في أعمالهم وفصل أقْضِيَتِهِم.

(يقضي). واعلم أن الفتوى غير القضاء فإن الفتوى تقتضي علم المسألة فقط والقضاء يقتضي علم الواقعة أيضاً، فهو يستدعي علمين بخلاف الفتوى فإنها تجري على الفروض المجردة ولا تعلق له بما في الواقع، والقضاء يجري على الوقائع فقط ولا تعلق له مع الفروض المقدرة فاعلمه، وسيجيءُ تفصيلُ الفرق بينهما أَزْيَدَ من هذا.

١٧ ـ بابُ ما ذُكِرَ فِي ذَهَابِ مُوسى صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ فِي البَحْرِ إِلَى الخَضِرِ

وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾ [الكهف: ٦٦].

٧٤ ـ حدّثني مُحَمَّدُ بْنُ غُرَيرٍ الزُّهْرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَني أَبِي، عَنْ صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَ: أَنَّ عُبَيدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّهُ تَمَارَى هُوَ وَالحُرُّ بْنُ قَيسِ بْنِ حِصْنٍ الفَزَارِيُّ فِي صَاحِبِ مُوسى، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: هُوَ خَضِرٌ، فَمَرَّ بِهِمَا أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ، فَدَعَاهُ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ: إِنِّي تَمَارَيتُ أَنَا وَصَاحِبِي هذا فِي صَاحِبِ مُوسى، الَّذِي سَأَلَ مُوسى السَّبِيلَ إِلَى لُقِيِّهِ، هَل سَمِعْتَ النَّبِيَّ ﷺ يَذْكُرُ شَأْنَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «بَينَمَا مُوسى فِي مَلأٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، جاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: هَل تَعْلَمُ أَحَداً أَعْلَمَ مِنْكَ؟ قالَ مُوسى: لَا، فَأَوْحى اللَّهُ

إِلَى مُوسى: بَلَى، عَبْدُنَا خَضِرٌ، فَسَأَلَ مُوسى السَّبِيلَ إِلَيهِ، فَجَعَلَ اللَّهُ لَهُ الحُوتَ آيَةً، وَقِيلَ لَهُ: إِذَا فَقَدْتَ الحُوتَ فَارْجِعْ فَإِنَّكَ سَتَلْقَاهُ، وَكَانَ يَتَّبِعُ أَثَرَ الحُوتِ فِي البَحْرِ، فَقَالَ لِمُوسى فَتَاهُ: ﴿أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ فَإِنِّى نَسِيتُ ٱلْحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ﴾، ﴿قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا ﴿٦٤﴾﴾ [الكهف: ٦٣ ـ ٦٤] فَوَجَدَا خَضِراً فَكَانَ مِنْ شَأْنِهِمَا الَّذِي قَصَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ». [الحديث ٧٤ ـ أطرافه في: ٧٨، ١٢٢، ٢٢٦٧، ٢٧٢٨، ٣٢٧٨، ٣٤٠٠، ٣٤٠١، ٤٧٢٥، ٤٧٢٦، ٤٧٢٧، ٦٦٧٢، ٧٤٧٨].

٧٤ ـ (تمارىٰ هو والحُرُّ) هذا الحرُّ تابعيٌّ، ووجه التَّماري: أن الحرَّ كان عالماً بالتوراة، ولم تُذْكَر تلك القصة فيها.

(في صاحب موسى) واعلم أنه يُعلم من هذا الطريق أن التماري في صاحب موسى من هو خضر أو رجل آخر؟ ويُعلم من طريق آخر أنه في تعيين الذاهب نفسه أنه موسى بن عمران أو موسى بن يوسف؟ أقول: وكلاهما صحيحان، والاختلاف باعتبار الرَّجلين فمع رجل في الذاهب ومع آخر في صاحبه، ولا وهم ولا اضطراب.

(قال موسى: لا) وصدق موسى، لأنه كان نبي الوقت وهو يكون الأعلم في أمته قطعاً، إلا أنه أخذ عليه مؤاخذة لفظية حسب منزلته، حيث كان الأنسب له والأليق بشأنه أن يكل العلم إلى الله سبحانه وتعالى، ويتحرَّز عن الافتيات على الله صورةً، والادعاء ظاهراً وتلك المناقشات لا تزال تجري مع الأنبياء عليهم السلام دون سائر الناس. ثم صيغة التفضيل في السؤال والجواب على العرف لا على طور أهل المعقول على حد قولهم: فلان أعلم بغداد فلا ضيق فيه.

(فجعل اللَّهُ له الحوتَ آيةً... إلخ) وإنما أَبْهَمَ على موسى سبيله ولقيه تبكيتاً ومعاتبةً وإظهاراً لقصور علمه في كل موضع وكل مكان، ولذا ألقى عليه النسيان مرتين.

(إذا فقدت) وقد كان أوصى به يوشع عليه الصَّلاة والسَّلام ولم يكن نبياً بعد.

(﴿وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ﴾) نسبة النسيان إلى الشيطان كنسبة التثاؤب إليه، فهذه من الأمور الطبيعية نسبت إليه لمناسبة بينهما وبين الشيطان. وقد ثبت النسيان خمس أو أربع مرات عن النبي ﷺ أيضاً. فدلَّ على أن النسيان لا يكون عن تسلط الشيطان دائماً. ونسيان يوشع عليه السلام أيضاً من هذا القبيل، وإنما نسب إليه لما بينا، على أنه لا دليل على أنه كان نبياً إذ ذاك، نعم لو ثبت كونه نبياً لأشكل النسيان من جهة الشيطان ولكن إذا قلنا إنه من الأمور الطبيعية لم يرد شيء.

(فوجدا خَضِراً) عند مسقط الفرات في خليج فارس في العراق كذا قيل. قلت: والصحيح عند «أيلة» ويقال لها الآن «العقبة» في الجانب الغربي في الشام، وصَحَّف بعضُهُم فكتب أبلة وهو غلط. ولعل لقاءه خَضِراً في مدة إقامته بسيناء بعد العبور عن البحر.

أما البحث في أن خضراً كان نبياً أم لا فلا أحب أن أقتحم فيه، غير أنه كان حاملاً

لنحوٍ من العلم وهو العلوم التكوينية، وموسى عليه السلام كان حاملاً لنحوٍ آخر وهو علوم الذات والصفات وعلم الشريعة وهو العلم الأعلى والمقصد الأسنىٰ، بخلاف العلم الأول فإن كماليته في جانب الحق لا في جانب الخلق، وقد جُرِّب أن كشوف أهل التصوف من غير العلماء أكثَرَها تكون في الأمور التكوينية. أما أهل العلم منهم فأكثرُها تتعلق بالأمور الإلهية، كالشاه ولي الله رحمه الله تعالى والشيخ الأكبر رحمه الله تعالى فإن كشوفهما تتعلق بحلِّ مسائل الصفات وغيرها، ونعمت الكشوف هي. وإنما أظهر أعلمية الخضر عليه السلام مع كونه مفضولاً، لأن موسى عليه السلام كان معاتَباً ومناقَشاً به إذ ذاك، ولو انعكس الأمر لأظهر أعلميةَ موسى عليه السلام، ولما علم خضر من حاله لم يقُل إلا ما حكاه النبيّ ﷺ عنه من قوله أنت على علم... إلخ. ولعلك علمتَ من هذه القصة ما قَدْرُ عِلْم العبد بجنب علم الله تعالى حيث إن موسى عليه السلام مع كونه نبياً لم يكن عنده علمٌ من الجزئيات الحقيرة بل لم يستطع أن يصبر على جزئي واحد من هذا العلم، وصدق خضر عليه السلام: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧] فكأنه لم يخلق لهذا النحو من العلم. وهذا الذي علمته كان من أمر موسى وخضر عليهما السلام. أما خاتم الأنبياء عليهم السلام فإنه تمنّىٰ أن يكون موسى عليه السلام صَبَر ليعلم من عجائب قصصهما أَزْيَدَ من هذا فكأنه أيضاً لم يكن أوتي تلك العلوم فهذه عقيدة موسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم في علم الله تعالى. ولقد صدق الله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] فالعبد عبد وإن عُرِجَ به فوق السموات العلى، والله تعالى سبحانه وراء الوراء وهو الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

فائدة

قد صنف الشيخ تقي الدين السبكي في الرد على الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى رسالة سماها بـ«الاقتناص في الفرق بين القصر والاختصاص»، وقال فيها: إن التقديم لا يفيد القصر بل يفيد الاختصاص والفرق بين القصر والاختصاص أن الاختصاص اسم لإفادة الشيء بخصوصه بخلاف القصر فإنه اسم للإثبات والنفي جميعاً، وأحاله السبكي والزمخشري ولم أره في كلام الزمخشري.

١٨ ـ بابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ الكِتَابَ»

يريد أنه غير مُنضبط بل مُختلِف باختلاف الأشخاص والأزمنة. وقصة العارف الجامي وذهاب أبيه إياه إلى درس العلامة الحيدرة في صباه مشهورة، وقد أحفظ أنا أيضاً كثيراً مما وقع لي في صِغَري كالواقع اليومي.

٧٥ ـ حدّثنا أَبُو مَعْمَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَارِثِ قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: ضَمَّنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ: «اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ الكِتَابَ». [الحديث ٧٥ ـ أطرافه في: ١٤٣، ٣٧٥٦، ٧٢٧٠].

٧٥ ـ (اللهم علمه. . . إلخ) وكان النبي ﷺ ذَهب لحاجته فلما رَجَعَ ورأى ماءاً موضوعاً للوضوء استحسن خدمَتَهُ وفَرِحَ على قَرطِ[1] ذكائه وفهمه، فدعا له فجعله الله تعالى تَرْجَمَان القرآن ببركةِ دعاءِ نبيه ﷺ، ومن بركة دعائه أنه لما ذهب إلى اليمن، وألقى عليهم تفسير سورة البقرة، قال المسلمون هناك: إنه لو سمعه اليهود والنّصارى لآمنوا كلّهم.

١٩ ـ بابُ مَتَى يَصِحُّ سَماعُ الصَّغِيرِ

٧٦ ـ حدّثنا إِسْماعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: أَقْبَلْتُ رَاكِباً عَلَى حِمَارٍ أَتانٍ، وَأَنا يَوْمَئِذٍ قَدْ نَاهَزْتُ الاِحْتِلَامَ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي بِمِنًى إِلَى غَيرِ جِدَارٍ، فَمَرَرْتُ بَينَ يَدَي بَعْضِ الصَّفِّ، وَأَرْسَلْتُ الأَتَانَ تَرْتَعُ، فَدَخَلتُ فِي الصَّفِّ، فَلَمْ يُنْكَرْ ذٰلِكَ عَلَيَّ. [الحديث ٧٦ ـ أطرافه في: ٤٩٣، ٨٦١، ١٨٥٧، ٤٤١٢].

٧٧ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُسْهِرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ قال: حَدَّثَنِي الزُّبَيدِيُّ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ مَحْمُودِ بْنِ الرَّبِيعِ قَالَ: عَقَلتُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ مَجَّةً مَجَّهَا فِي وَجْهِي، وَأَنَا ابْنُ خَمْسِ سِنِينَ، مِنْ دَلوٍ. [الحديث ٧٧ ـ أطرافه في: ١٨٩، ٨٣٩، ١١٨٥، ٦٣٥٤، ٦٤٢٢].

٧٦ ـ (إلى غير جدار) واعلم أنه اختلف البيهقي والبخاري في وضع الترجمة على هذا اللفظ، فترجم البيهقي بنفي السُّتْرَة، والبخاري فيما سيأتي بإثباتها، وهذا يُبْنَىٰ على الغور في معنى الغير.

قال الشيخ العيني: إن غير في اللغة العربية قد يكون للنّعت فيقَدَّر له المنعوت، أي إلى شيء غير جدار. وقد تستعمل في الاستثناء فتنسلخ عن معناه. وتفصيل الفرق أنه إذا كان للاستثناء فهو للإخراج عن حكم ما قبله فقط بدون تعرُّضٍ إلى بيان المغايرة بينه وبين ما قبله، فمعنى قولك جاءني القومُ غيرُ زيد على الاستثناء إخراج زيد عن حكم المجيء لا بيان المغايرة بين القوم وزيد. . . فيمكن أن يكون زيد مغايراً للقوم، وأن لا يكون، ومعنى قولهم: جاءني رجل غيرُك، بيان المغايرة أي أن الجائي لم يكن أنت بل كان مغايراً منك فقط، فلفظ غير إذا كان للنّعت فهو لبيان مغايرةِ ما قبله مما بعده، وإن تبعه النفي لزوماً، فإن الجائي إذا كان رجلاً مغايراً منك فلم يكن أنت قطعاً وإذا كان للاستثناء فهو للإخراج عن الحكم فقط، ولذا قالوا: إن «إلا» في قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [الأنبياء: ٢٢] إلخ بمعنى غير، ومعنى الكلمة أنه لو

---

(١) وابن ماجه لم يخدمه العلماء فلم يشرحوه كما ينبغي إلاّ ما نقل عن الحافظ علاء الدين الحنفي فإنه شَرَحَهُ في عشرين مجلداً. أما الحواشي فقد علّقها عليه كثير من العلماء والحافظ علاء الدين مَغْلَطاي من أعيان القرن الثامن من معاصري الحافظ أبي الحَجّاج المِزي الشافعي، والحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى، كذا في تقرير الفاضل عبد القدير الكاملفوري.

لم يكن الله سبحانه وإن كان غيره واحداً كان أو ألفاً لفسدت السموات والأرض، فهو الذي أمسك السموات والأرض أن تزولا، فهو قيام السموات والأرض ولو لم يكن الله بفرض المحال لزالتا عن مكانهما، ولئن زالتا لم يكن أحد ليمسكهما من بعده. وغفل بعض الناس عنه فذهب يزعم أن معناها بطلان التعدد فقط، والتحقيق أنه لبيان فساد العالمين على تقدير وجود أحد غيره تعالى ولو كان واحداً أو ألفاً. إذا علمت معنى غير فاسمع أن البخاري أخذه للنعت، فمعناه أنه صلّى إلى شيءٍ مغايرٍ للجدار فثبتت السُّترة ولكنّها لم تكن جِداراً بل كانت شيئاً مغايراً له. وأخذ البيهقي بمعنى النفي المحض فمعناه أنه كان يصلي ولم يكن بين يديه جدارٌ، ولفظ غير وإن كان يستعمل للنفي المحض أيضاً، سيما إذا تقدّمته لفظة «من» و «إلى» كما في «المطول» لكن ما اختاره البخاري أوْلَى وعليه تظهر فائدة التعرّض إلى نفي الجِدار خاصة، لأنه إذا لم يكن هناك جدار ولا غيرُهُ فالتعرض إلى نفيه خاصة لغو.

(وأرسلت الأتان. . . إلخ) وفي بعض طرقه أنه مرَّ بين يديهم راكباً ورأيت في بعض الشُّرُوح مسألة وهي: أن رجلاً لو مرَّ راجلاً وراءَ الإمام أثم وإن كان راكباً فلا.

قلت: ولا يتأتّى هذا على مذهبنا فإن المعتبر عندنا في المرور هو المحاذاة، فإذا حاذى أعضاء المارّ أعضاءَ المصلِّي أو عضواً منه أَثِمَ بدون تفصيلٍ بين الرُّكوب وعدمه. وأجاب بعضهم على ما اختاره البخاري من ثبوت السُّترة، أن مروره كان من وراء السُّترة.

قلت: نعم هذا الكلام يأتي على مسائلنا أيضاً بشرط أن يكون مروره خارج السترة، وفي كتب المالكية أن سترة الإمام ما كان بين يديه من خَشَبٍ أو رُمْح أو غيرِهما، ثم الإمام بنفسه سُترة للقوم، ويلزم منه أنه لو مرَّ أحدٌ داخلَ السترة قُدَّام الإمام فلا شيء عليه؛ لأن الإمام نفسَه سُتْرةٌ للقوم، فكأنه لم يمرّ بين أيديهم.

قلت: وهذا صادق في حق القوم أما في حق الإمام فلا يَصْدُق على مذهب المالِكيّة أيضاً، فإنه قد مرّ بين الإمام وسُتْرَتِهِ وإن لم يمرّ بين القوم وسترتهم. وإنما لا يكون مُرورُهُ بين يدي الإمام إذا فُرِضَ مُرورُهُ وراءَ السترةِ مع أنه قد فُرِضَ مرورُهُ أمام الإمام، فيكون ماراً بين يدي الإمام وإن لم يكن مَارّاً أمام القوم، فإن الإمام سترةٌ لهم على مذهب المالكية بخلافه على مذهبنا فإنّه يأثم مطلقاً؛ فإن سترة الإمام هي سترة للقوم وليس الإمامُ نفسُهُ سترةً للقوم، فيكون المرورُ داخلَ السترةِ أمامَ الإمام كالمرورِ بين أيديهم بدونِ السُّترةِ، فإن حُكْمَهَا فيما وراءَها فقط.

قوله: (مجة مجها) هذه مُطَايَبَةٌ منه ﷺ

٢٠ ـ بابُ الخُرُوجِ فِي طلَبِ العِلمِ

وَرَحَلَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُنَيسٍ فِي حَدِيثٍ وَاحِدٍ.

٧٨ ـ حدّثنا أَبُو القَاسِمِ خَالِدُ بْنُ خَلِيٍّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: قَالَ الأَوْزَاعِيُّ: أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ، عَنْ عُبَيدِ اللَّهِ بْنِ عَبْد اللَّه بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاس:

أَنَّهُ تَمَارَى هُوَ وَالحُرُّ بْنُ قَيسِ بْنِ حِصْنٍ الفَزَارِيُّ فِي صَاحِبِ مُوسى، فَمَرَّ بِهِمَا أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ، فَدَعَاهُ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ: إِنِّي تَمَارَيتُ أَنَا وَصَاحِبِي هذا فِي صَاحِبِ مُوسى الَّذِي سَأَلَ السَّبِيلَ إِلَى لُقِيِّهِ، هَل سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَذْكُرُ شَأْنَهُ؟ فَقَالَ أُبَيٌّ: نَعَمْ، سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَذْكُرُ شَأْنَهُ يَقُولُ: «بَينَمَا مُوسى فِي مَلأٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: أَتَعْلَمُ أَحداً أَعْلَمَ مِنْكَ؟ قَالَ مُوسى: لَا، فَأَوْحى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى مُوسى: بَلَى، عَبْدُنَا خَضِرٌ، فَسَأَلَ السَّبِيلَ إِلَى لُقِيِّهِ، فَجَعَلَ اللَّهُ لَهُ الحُوتَ آيَةً، وَقِيلَ لَهُ: إِذَا فَقَدْتَ الحُوتَ فَارْجِعْ، فَإِنَّكَ سَتَلْقَاهُ، فَكَانَ مُوسى صَلَّى اللَّهِ عَلَيهِ وَسَلَّمَ يَتَّبِعُ أَثَرَ الحُوتِ فِي البَحْرِ، فَقَالَ فَتَى مُوسى لِمُوسى: ﴿أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ ٱلْحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَـٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ﴾ قَالَ مُوسى: ﴿ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا ﴿٦٤﴾﴾ [الكهف: ٦٣ - ٦٤] فَوَجَدَا خَضِراً، فَكَانَ مِنْ شَأْنِهِمَا مَا قَصَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ».

(ورحل... إلخ) وقصته أنه رحل من المدينة إلى الشام حتى إذا بَلَغ الشام سأل الناس عن بيته فوصل إليه وناداه على بعيره، وكان عبد الله بن أنيس في عِلْيَتِهِ فأخرج رأسه من عِلْيَةٍ ورأى جابراً رضي الله تعالى عنه، فقال جابر رضي الله عنه: سمعت أن عندك حديثاً عن النبي ﷺ فحدثني به؟ فحدثه، فأخذه جابر رضي الله تعالى عنه وصرف عنان بعيره إلى المدينة ولم ينزل عن بعيره، فأصرَّ عليه عبد الله بن أنيس أن يَنْزِلَ من بعيره ويُقِيْمُ عنده فأبىٰ، ورجع القَهْقَرَى. والحديث الذي رحل جابر لأجله مذكور في حاشية الصحيح وفيه: فيناديهم بصوت.... إلخ.

٢١ ـ بَابُ فَضْلِ مَنْ عَلِمَ وَعَلَّمَ

٧٩ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ العَلَاءِ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ أُسَامَةَ، عَنْ بُرَيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسى، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الهُدَى وَالعِلمِ، كَمَثَلِ الغَيثِ الكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضاً، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبِلَتِ المَاءَ، فَأَنْبَتَتِ الكَلأَ وَالعُشْبَ الكَثِيرَ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجادِبُ، أَمْسَكَتِ المَاءَ، فَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ، فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا، وَأَصَابَتْ مِنْها طَائِفَةً أُخْرَى، إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ لَا تُمْسِكُ مَاءً، وَلَا تُنْبِتُ كَلأً، فَذلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقُهَ فِي دِينِ اللَّهِ، وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ فَعَلِمَ وَعَلَّمَ، ومَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذلِكَ رَأْساً، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ».

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: قَالَ إِسْحقُ: وَكَانَ مِنْهَا طَائِفَةٌ قَيَّلَتِ المَاءَ، قاعٌ يَعْلُوهُ المَاءُ، وَالصَّفْصَفُ: المُسْتَوِي مِنَ الأَرْضِ.

وعَلَّمَ من المجرد معناه "جانا". والقياس أن يكون معنى عَلَّم من التفعيل "جنوايا" إلَّا أن ترجمته "سكهلايا"؛ لأنه لا سبب للعلم إلا التعليم، وأتردد في أن هذا النوع من التعدية ثابت في لغة العرب أم لا؟ وقد أقرَّ به المالكية في قوله ﷺ إذا أَمَّنَ الإمام وقالوا معناه: إذا يحمِلُكم الإمام على التأمين.

الغيث "فريادرس"، ويقال للماء الذي تَخْضَرّ به الأرض وينبت به الكلأ والعشب.

والعشب عام للرَّطْبِ والكلأ، ثم إن كتابة الهمزة بعد الألف غلط بل ينبغي أن تكتب فوق الألف هكذا «الكلأ» ولم تكن الهمزة في لغة العرب حتى أحدثها الخليل.

(«أمسكت الماء... إلخ») يعني فيها قابلية الإمساك دون الإنبات، وأَمْرُ التَّطبيق بين المُشَبَّه والمُشَبَّه به سهلٌ، فليراجعه من الشروح والحواشي.

٢٢ ـ باب رَفعِ العِلمِ وَظُهُورِ الجَهْلِ

وَقَالَ رَبِيعَةُ: لَا يَنْبَغِي لأَحَدٍ عِنْدَهُ شَيءٌ مِنَ العِلمِ أَنْ يُضَيِّعَ نَفسَهُ.

٨٠ ـ حدّثنا عِمْرَانُ بْنُ مَيسَرَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَارِثِ، عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ: أَنْ يُرْفَعَ العِلْمُ، وَيَثْبُتَ الجَهْلُ، وَيُشْرَبَ الخَمْرُ، وَيَظْهَرَ الزِّنا». [الحديث ٨٠ ـ أطرافه في: ٨١، ٥٢٣١، ٥٥٧٧، ٦٨٠٨].

ربيعة وهو ربيعة الرائي شيخ مالك رحمه الله تعالى، وأكثر فقه مالك رحمه الله تعالى منه. وحُكِي أن ربيعة تعلّم الفقه على أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

والرأي عند السلف بمعنى الفقه، وشاع في المتأخرِّين بمعنى القياس حتى أن بعض الشافعية يُلَقِّبون الحنفية بأهل الرأي هجواً لهم ولا يدرون أنه في الحقيقة مدحٌ لهم؛ لأن محمد بن الحسن هو أول من فَصَلَ الفقه من الحديث ودونه ولذا نسب إلينا الفِقْه ولُقِّبْنَا بأهلِ الفِقْه وأهل الرأي. فأهل الرأي بمعنى مؤسس الفقه ومدونه لا بمعنى القائِس والقائِفِ ليكون هجواً كما راموه! ثم إن كلاً منهم أفرزوا فِقْهَهُمْ من الحديث ودَوَّنوه على حِدَة، إلَّا أنه بقي العارُ علينا كقولهم: البادي أظلم، وإلَّا فمن في المذاهب من ليس فقهه مفرزاً من الحديث؟ فأي اعتراض علينا؟ ثم في الكُتُب أن مُدَوِّن علمِ أصولِ الفقه هو الشافعيّ رحمه الله تعالى.

قلت: وعندي ثبت من التاريخ أنه أبو يُوسُف رحمه الله تعالى، وكان يُنَبِّه المحدثين في إملائه على بعض قواعد أصول الفقه. وفي «الجامع الكبير» أيضاً حِصَّةٌ منه: إلَّا أن رسالة الإمام الشافعيّ رحمه الله تعالى، لما كانت مُدَوَّنَةً مطبوعةً وأذاعها الشافعية، اشتُهِرَ أنّه مُدَوِّنُ أصول الفقه. والحنفية لما لم يرفعوا إليه رأسهم خَمَلَ ذكرُ أبي يُوسُف رحمه الله تعالى في هذا الباب.

ثم عند البخاري أن رفع العلم إنما يكون برفع العلماء ولا يُنْتَزَعُ انتِزَاعاً، وعند ابن مَاجَه[١] بإسناد صحيح عن زياد بن أبي حبيب «أنه يُنْزَعُ من الصُّدُور في ليلة» والتوفيق بينهما أن أوّل أمرِ الرَّفعِ يكونُ كما في البخاري وهو برفعِ العلماءِ، ثم إبَّان الساعةِ يكونُ كما عند ابن ماجه أي يُنْتَزَع عن الصدور نزعاً، فلا تعارض لاختلاف الزمانين.

---

(١) قلت: وحديث «لا حرج»، روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أيضاً وفتواه موافق لمذهب الحنفية كما عند الطحاوي، فدلّ على أن نفي الحرج معناه نفي الإثم لا نفي الجزاء.

(أن يُضَيِّعَ نفسه) قالوا: معناه أن يَقْعُد في زاوية بَيْتِهِ ولا يُفشي العِلْمَ؛ فإنْ قُعُود العالم بلا فائدة هو ضياعُهُ، ويمكن أن يكونَ مرادَهُ أن يَذِلَّ نفسه. أي فلا يذهب مذهباً يوجِبُ ذُلَّ العلم.

٨٠ ـ قوله: (يُشْرَب الخمر) في القدوري: الخمر هو عصيرُ العنب إذا غلا واشتَدَّ وَقَذَفَ بالزَّبَدِ. ولم يدرك عامةُ الناس معنى الاشتداد والصواب أن معناه ما نقول في محاوراتنا «يه أجار اتهـ كيا» أي صلح للاستعمال فبلوغها إلى ذلك الحد هو الاشتِدَاد وهذا هو المُرادُ مما فسّروا به.

٨١ ـ حدّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيى، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: لأُحَدِّثَنَّكُمْ حَدِيثاً لَا يُحَدِّثُكُمْ أَحَدٌ بَعْدِي، سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ: أَنْ يَقِلَّ العِلْمُ، وَيَظْهَرَ الجَهْلُ، وَيَظْهَرَ الزِّنَا، وَتَكْثُرَ النِّسَاءُ، وَيَقِلَّ الرِّجَالُ، حَتَّى يَكُونَ لِخَمْسِينَ امْرَأَةً القَيِّمُ الوَاحِدُ».

٨١ ـ («أن يقِلَ العلم») وفي نُسْخَة على حاشية النَّسائي: يَكْثُر العلم. وهو أيضاً صحيح، فإنه يكون كثيراً كماً وقليلاً كيفاً كما نشاهد في زماننا فإن العلماء مع كثرتهم قليلون فهي كثرةُ قِلَّةٍ، قال المُتَنَبِّي:

لا تكثر الأموات كثرة قلة ... إلَّا إذا شقيت بك الأحياء

(تَكْثُرُ النساء) وهذا أيضاً قد تحقق في زماننا حيث يزيد عددهُنَّ على الرجال.

(حتَّى يكون لخمسين) وأشكل على الحافظ هذا العدد.

قلت: وفي متن الحديث من طريق آخر قيد ذهل عنه الحافظ ويرتفع به الإشكال رأساً وهو «القيِّمُ الواحدُ الأمين» فالواحد الأمين اليوم أيضاً أعزّ وأنْدَر.

٢٣ ـ باب فَضْلِ العِلمِ

والفضل في أول الكتاب كان بمعنى الفضيلة. وهٰهنا بمعنى ما بقي كما تقول فضل الوضوء. وإنما تَرْجَمَ به لمعنى الاستغراب فيه، فإن العلمَ يُعْطَى ثم لا يَنْقُص منه، كما أن النبي ﷺ أعطى فضل لَبَنِهِ ولم يَنْقُصْ من علمه شيء، بخلاف الأشياء إذا يُعْطَى منها فإنها تنقص ولا كذلك العلم.

٨٢ ـ حدّثنا سَعِيدُ بْنُ عُفَيرٍ قَالَ: حَدَّثَني اللَّيثُ قَالَ: حَدَّثَنِي عُقَيلٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ حَمْزَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ: أَنَّ ابْنَ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «بَينَمَا أنا نَائِمٌ أُتِيتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ، فَشَرِبْتُ حَتَّى أَنِّي لأَرَى الرِّيَّ يَخْرُجُ في أَظْفَارِي، ثُمَّ أَعْطَيتُ فَضْلِي عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ»، قَالوا: فَمَا أَوَّلتَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «العِلْمَ».

[الحديث ٨٢ ـ أطرافه في: ٣٦٨١، ٧٠٠٦، ٧٠٠٧، ٧٠٢٧، ٧٠٣٢].

٨٢ ـ (ليث بن سعد) وهو إمام مصر. قال الشافعي رحمه الله تعالى وهو عندنا ليس بأَدْوَنَ

من مالك رحمه الله تعالى إلّا أن أصحابه أضاعُوه. وقال ابنُ خَلِّكان في تاريخه: إني رأيت في بعض الكُتُب أنه حنفيٌّ. وعند الطحاوي في «باب القراءة خلف الإمام» إسناد فيه ذلك الليث وهذه صورته: حدثنا أحمد بن عبد الرحمن قال حدثنا عمي عبد الله بن وهب قال أخبرني الليث عن يَعْقُوب ـ وهو أبو يوسف ـ عن النُّعمان ـ أي أبي حنيفة ـ عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» فهذا الإسناد أيضاً قرينة على كونه حنفياً لكونه تلميذَ أبي يوسف. قال الليْثُ: إني كنت أَسْمَع اسم أبي حنيفة رحمه الله تعالى وكنت مولعاً بِلُقِيِّهِ فوجدتُهُ بمكة قد أكب عليه الناس يستفتونه فبينما هم كذلك إذ أتاه آتٍ واستفتاه في حاجته فعَجِبْتُ على جوابه بداهَةً.

قوله: (لأرى الرِّيَّ) وهذا من باب المحاورات فلا يقال إنه كيف رأى الرِّيُّ مع كونه غير مرئي؟!

حكاية: ذكر الشيخ الأكبر حكاية عن بَقي بن مَخْلَد في «الفصوص» أنه رأى في المنام أن النبي ﷺ سقاه لبناً فاستقاه بعدما استيقظ تصديقاً لرؤياه، فخرج اللبن في قَيْئِهِ. قال الشيخ الأكبر: كان هو العلم فلو كان تَرَكَه لكان أحْسَن، ولكنه لما استقاء تحوّل العلم إلى صورة اللبن: قلت: ولا بأس فإنه لو قُدِّرَ له من العلم النَبوِيِّ حِصّة يفوز بها ولا يَخِيبُ منها بالاستقاء كما أن النبي ﷺ أعطى الفضل ولم ينقص من علمه شيء. كذلك بقي وإن استقاء اللبن لكنه لا ينقص من علمه الذي قُدِّرَ له وبَقِي محدِّثٌ جليلُ القَدْرِ من تلامذة أحمد رحمه الله تعالى، وصَنَّف في الحديث كتاباً جمع فيه ثلاثينَ ألف حديث (٣٠,٠٠٠) كذا ذكره الذهبي. وبَقِي من معاصري البخاري وقد أخذ عن أحمد كثيراً ولعله تَعَلّم منه حين كان أحمد رحمه الله تعالى يجلس للدرس. ثم لما أتَتْ عليه الحوادثُ في خَلْقِ القرآن تَرَكَهُ، وكان البخاري بَلَغَهُ مرة وهو صغير السن ثم رحل إليه بعد أن كان أحمد ترك الدرسَ، ولذا لم يخرِّج عنه البخاري إلا ثلاثة أو أربعة أحاديث منها. وكتاب بَقِي هذا لم يَفُزْ به الذهبي.

والذهبي ممن قيل في حقه أنه لو أقيم على أكَمَةَ والرّواة بين يديه يعرف كلاً منهم بأسمائِهِم وأسماءِ آبائهم. ويتلو كتابَ بَقِي «مسند أحمد» فإنه جمع أربعين ألف حديثٍ، ثم «كنز العمال» فإن فيه أيضاً ذخيرة عظيمة للأحاديث.

٢٤ ـ باب الفُتْيَا وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى الدَّابَّةِ وَغَيرِهَا

٨٣ ـ حدَّثنا إِسْماعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عِيسى بْنِ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيدِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ العَاصِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَفَ فِي حَجَّةِ الوَدَاعِ بِمِنًى لِلنَّاسِ يَسْأَلُونَهُ، فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: لَمْ أَشْعُرْ فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ؟ فَقَالَ: «اذْبَحْ وَلَا حَرَجَ». فَجَاءَ آخَرُ فَقَالَ: لَمْ أَشْعُرْ فَنَحَرْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ؟ قَالَ: «ارْمِ وَلَا حَرَجَ» فَمَا سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ شَيءٍ قُدِّمَ وَلَا أُخِّرَ إِلَّا قَالَ: «افعَل وَلَا حَرَجَ». [الحديث ٨٣ ـ أطرافه في: ١٢٤، ١٧٣٦، ١٧٣٧، ١٧٣٨، ٦٦٦٥].

ناظِرٌ إلى حديث النهي عن جعل ظهر الدابة منبراً فإما أن يمشي راكباً أو ينزلَ ثم يتكلم بحاجته فيقول البخاري: إن الفُتْيا شيءٌ يسيرٌ وليس تحت النهي.

وقوله: (وغيرها) وقد استفدتُ من عادةِ البخاري أن الحديث إذا اشتمل على جزء مخصوص ويكون الحكم عاماً عنده فيصنع البخاري هناك هكذا، ويضع لفظَ «أو غيرها» دفعاً لإيهام التخصيص وإفادة للتَّعميم ثم لا يخرِّج له دليلاً فيما بعد.

فالمصنف رحمه الله تعالى ههنا أخرج من الحديث مسألة الدابة فقط، وإنما أضاف أو غيرها إفادة لتعميم الحكم فهذا فقه وبيان مسألة احتراساً. فطلب الدليلِ على هذا الجزء في كلامه بعيدٌ عندي. ثم كونه ﷺ على الدابة مذكورٌ في هذا الحديث بعينه إلَّا أنه في غير طريقه. وهذا أيضاً من دَأْبِهِ حيثُ يضعُ التَّرْجَمَةَ ويكونُ اللفظُ المُتَرْجَمُ عليه في طريق آخَر، ويُخَرِّجُهُ في موضعٍ آخر ويتركه ههنا عمداً تعميةً وإلغازاً، وربما لا يكون ذلك اللفظُ في كتابه بل يكونُ في الخارجِ ومع ذلك يُتَرْجِمُ على الحديث ناظراً إلى هذا اللفظ.

٨٣ ـ قوله: (اذبح) والأمر ههنا للإبقاء يعني "ذبح هو نى دى"، واعلم أن في يوم النحر أربعة أفعال الرَّمي والذَّبح والحلق والطَّواف. ثم لا ترتيب في الطواف؛ فإنه عبادة في الأحوال كلِّها وليس بجناية. والنحر ليس بواجب على المفرد، نعم يجب الترتيب بين الرمي والحلق مطلقاً، وبين الذبح والحلق على القارن والمتمتع فقط. ولم يُعلم بعد أن هذا الرجل كان قارناً أو مفرداً، فإن كان مفرداً فأبو حنيفة رحمه الله تعالى أيضاً يقول كما في الحديث يعني أنه لا شيء عليه؛ لأن ذلك الذَّبح الذي قُدِّمَ عليه الحَلْق ذَبْحٌ غير واجب ولكن كان أفضل له أن يُقَدِّمَ الذَّبْحَ قبل الحَلْقِ ولكنه إذا قَدَّمَ الحَلْقَ أَجْزَأَهُ ولا شيء عليه، إلَّا أَنَّ في بعض ألفاظِهِ ما سُئِل عن شيء قُدِّم أو أُخِّر إلا قال افعل ولا حرج. والصور كلُّها سبعةٌ مذكورةٌ في الفقه، وفي بعض الصور يتعين الدم عندنا. وأجاب عنه الطحاوي بأن قَوْلَه «لا حَرَجَ» هو على الإثم أي لا إثم عليكم فيما فعلتموه من هذا لأنكم فعلتموه على الجهل منكم لا على التعمد فلا جناح عليكم في ذلك. واستَشْهَدَ بروايةٍ فيها: «فجاءه رجل فقال يا رسول الله: لم أَشْعُرْ فَحَلَقْتُ قبل أن أذبح» فدلَّ على أنهم كانوا جاهلين لا متعمدين.

وبروايةٍ أخرى فيها: «وتعلموا مناسككم فإنها من دينكم». وبرواية أخرى فيها: «قد رَفَع الله الحرج عن عباده إلَّا من اقْترضَ من أخيه شيئاً ظُلماً، فذلك الذي حَرِجَ وهَلَكَ». ورواية أخرى نحوُها وهي عند أبي داود أيضاً فدَلَّ على أنّه أراد نَفْيَ الإثم دونَ الجزاء.

وهذا من خصائص الحج فإن الشارع يأمر فيه بشيء ثم يوجب معه الجزاء أيضاً، وإلا فقد يَتَخايَلُ أن بَيْنَ امتِثال الأمرِ وبين إيجابِ الجزاءِ تَنَاقُضٌ فاعلمه. والذي تحقق عندي أن يُلْتَزَمَ أن الجزاءَ أيضاً سَقَطَ عنه كما سَقَطَ الإِثْمُ لعذر الجهل؛ فإنه إذا لم يُشْعِرْ ينبغي أن لا يكونَ عليه حرجٌ أصلاً كما قال أحمد رحمه الله تعالى: إن أحداً لو خالف الترتيبَ بين هذه الأفعال جاهلاً لا يجبُ عليه الجزاء، والجهل في فقهنا لا يكاد أن يكون عذراً بخلاف الآخرين فإنهم اعتبروه كثيراً واعتبره البخاري أكثر كثيراً.

قلت: وما تحكم به شريعة الإنصاف أن الأمر بين تَضْيِيقِ الحنفية وتوسيع البخاري فينبغي أن يُعْتَبَر بالجهلِ أكثر مما اعْتَبَرَ به الحنفية رحمهم الله تعالى، وأن لا يُوَسَّع فيه كما وَسَّعَ البخاري رحمه الله تعالى. ثم إن الحنفية عدُّوه عذراً عند ذكر العوارض الأهلية في أصول الفقه، وأَخْمَلُوا ذكرَه في كتب الفقه، والأحاديث مشحونة بكونه عذراً. فكان المناسب أن يستعملوه في فقههم ويَعْتَبِرونه عُذْراً في مسائلهم أيضاً، لا سيما في عهده ﷺ، فإنه كان زمان انعقاد الشريعة، والقومُ أُمِيُّون إذ ذاك وكم من أشياء تُتَحَمَّل في الابتداء ولا تُتَحَمَّل فيما بعد، وليس هذا تغييرُ مسألةٍ مِنِّي بل هو تغييرُ تَعْبِيرٍ وعنوانٍ، فإنه لو عَمَّمْتَ اعتبارَ الجهل في طَرْفٍ فقد قَصَرْتَه على عهده ﷺ من طرفٍ آخر. فصارَ مآلُهُ أنه غير مُعْتَبَر بعدَه ﷺ إلا بقدرِ ما اعتبره فقهاؤُنا.

وهذه الواقعة واقعة عهده ﷺ فلو اعتبرناه عذراً ونفينا عنه الجزاء والإثم لا يكون خلافاً للمذهب فإن مسألة إيجاب الجزاء على من خالف الترتيب لمن كان بعد عهدِهِ ﷺ، ولا تجري على الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وإنما كان الصحابة في عهد النبوة فالمسائل المبسوطةُ في فقهنا لمن أراد اقتداء الإمام الهُمَام لا للصحابة الكرام. نعم فيه نفع وهو أنه لا نحتاج في الحديث إلى تأويل، ونخرج عنه كَفَافاً.

ونِعْمَ ما قال الغزالي رحمه الله تعالى: إن الخبر الواحد كان نَاسِخَاً للقاطعِ في زمنه ﷺ؛ لأنه كان عندهم ذريعة التحقيق، ولذا تَحوَّلوا إلى بيت الله بخبر الواحد فإنّه كان عندهم خبره من قبل وكان الزمان زمان الرسالة، فأمكن تحقيقه أيضاً. أما فيما بعده فلا سبيل إلى تحقيق الخبر وتَثْبِيتِهِ فيبقى ظَنِّياً فلا يكون ناسخاً، فكما فَصَّل الغزالي رحمه الله تعالى في نسخ القاطع بِخَبَرِ الواحدِ وفَرَّقَ بين عهده ﷺ وبعدَ عَهدِهِ، كذلك فَصَّلْتُ في عبرةِ الجهلِ. وهذا تَصَرُّفٌ عقليٌّ اعتبرناه لنستريح عن الجواب والله أعلم بالصواب.

٢٥ ـ باب مَنْ أَجَابَ الفُتْيا بِإِشَارَةِ اليَدِ وَالرَّأْسِ

٨٤ ـ حدّثنا مُوسى بْنُ إِسْماعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا وُهَيبٌ قَالَ: حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ فِي حجَّتِهِ فَقَالَ: ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِي؟ فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ قَالَ: «لَا حَرَجَ»، قَالَ: وحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ؟ فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ: «وَلَا حَرَجَ». [الحديث ٨٤ ـ أطرافه في: ١٧٢١، ١٧٢٢، ١٧٢٣، ١٧٣٤، ١٧٣٥، ٦٦٦٦].

٨٥ ـ حدّثنا المَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفيَانَ، عَنْ سَالِمٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «يُقْبَضُ العِلمُ، وَيَظْهَرُ الجَهْلُ وَالفِتَنُ، وَيَكْثُرُ الهَرْجُ»، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الهَرْجُ؟ فَقَالَ هكذا بِيَدِهِ فَحَرَّفَهَا، كَأَنَّهُ يُرِيدُ القَتْلَ. [الحديث ٨٥ ـ أطرافه في: ١٠٣٦، ١٤١٢، ٣٦٠٨، ٣٦٠٩، ٤٦٣٥، ٤٦٣٦، ٦٠٣٧، ٦٥٠٦، ٦٩٣٥، ٧٠٦١، ٧١١٥، ٧١٢١].

يعني به أن الإشارة هل هي معتبرةٌ أم لا؟ فالمصنِّف رحمه الله تعالى جعل الإشارة والكلام في باب الطلاق سواء، وعَرَضَ إلينا بعدم اعتبارِها.

قلت: إنما ننكر الإشارة في المعاملات والحُكْم دون الأمور الأُخَر، ولم يأت المصنِّف رحمه الله تعالى بشيء يدلُّ على عِبْرَتِهَا في الحُكْم، وما ذكره ليس من باب الحُكْم بل من باب الفتوىٰ فلو اعتمد أحدٌ على أحدٍ فذا جائز له، وإن أراد أن يُلْزِمَ عليه حجةً فكلا. والبخاري يجعلها حجةً في أبوابٍ شتّى كما سيجيء، وما استُدِلَّ به كلُّه في الأمور البَيْنية دون الحُكْم فلا تقومُ حجةٌ علينا. وفي: «الأشباه والنظائر» أنه لو قال رجلٌ لجماعةٍ: من كان منكم طلَّقَ امرأتَهُ فَلْيَنْكُسْ رأسه فَنَكَسُوا رؤوسهم، لا تَطْلُقُ امرأةُ واحدٍ منهم؛ وهذا لأن الإشارة لم تعد حجة عندنا.

٨٦ ـ حدّثنا مُوسى بْنُ إِسْماعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا وُهَيبٌ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ فَاطِمَةَ، عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ: أَتَيتُ عَائِشَةَ وَهيَ تُصَلِّي، فَقُلتُ: مَا شَأْنُ النَّاسِ؟ فَأَشَارَتْ إِلَى السَّمَاءِ، فَإِذَا النَّاسُ قِيَامٌ، فَقَالَتْ: سُبْحَانَ اللَّهِ، قُلتُ: آيَةٌ؟ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا: أَي نَعَمْ، فَقُمْتُ حَتَّى تَجَلَّانِي الغَشْيُ، فَجَعَلتُ أَصُبُّ عَلَى رَأْسِي المَاءَ، فَحَمِدَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ النَّبِيُّ ﷺ وَأَثْنى عَلَيهِ، ثُمَّ قَالَ: «مَا مِنْ شَيءٍ لَمْ أَكُنْ أُرِيتُهُ إِلَّا رَأَيتُهُ فِي مَقَامِي، حَتَّى الجَنَّةُ وَالنَّارُ، فَأُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّكُمْ تُفتَنُونَ فِي قُبُورِكُمْ مِثْلَ ـ أَوْ قَرِيباً، لا أَدْرِي أَيَّ ذلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ ـ مِنْ فِتْنَةِ المَسِيحِ الدَّجَّالِ، يُقَالُ: مَا عِلمُكَ بِهذا الرَّجُلِ؟ فَأَمَّا المُؤْمِنُ ـ أَوِ الموقِنُ، لَا أَدْرِي بِأَيِّهما قَالَتْ أَسْمَاءُ ـ فَيَقُولُ: هُوَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ جَاءَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَالهُدَى، فَأَجَبْنَا وَاتَّبَعْنَا، هُوَ مُحَمَّدٌ ثَلَاثاً، فَيُقَالُ: نَمْ صَالِحاً، قَدْ عَلِمْنَا إِنْ كُنْتَ لَمُوقِناً بِهِ، وَأَمَّا المُنَافِقُ أَوِ المُرْتَابُ ـ لَا أَدْرِي أَيَّ ذلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ ـ فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي، سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيئاً فَقُلتُهُ». [الحديث ٨٦ ـ أطرافه في: ١٨٤، ٩٢٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٦١، ١٢٣٥، ١٣٧٣، ٢٥١٩، ٢٥٢٠، ٧٢٨٧].

٨٦ ـ قوله: (أسماء) الأخت الكبيرة لعائشة رضي الله تعالى عنها.

قوله: (الكسوف) في السنة التاسعة بعد الهجرة يوم تُوفي إبراهيم عليه السلام.

قوله: (وهي تصلي) قال الحافظ رضي الله تعالى عنه: أنها اقْتَدَتْ من حُجْرَتها. قلت: وهذا الاقتداء صحيح عندنا أيضاً فإنه يكفي لِصِحَّةِ الاقتداء علم انتقالات الإمام، ولكن لا أدري مِنْ أين أخذه الحافظ رحمه الله تعالى. غير أني رأيتُ في «المُدَوَّنَةِ» أن أمهاتِ المؤمنين كُنَّ يقتدينَ يومَ الجمعة مِنْ حُجْرِهِنَّ.

قوله: (فقالت: سبحان الله) والذِّكر عندنا ليس بمفسِدٍ بحال، وظاهرُ عباراتِهم تُشْعِر بأن الذِّكْرَ بأي لسان كان، فإنه لا يُفْسِد الصلاة. وينبغي عندي أن يَقْتَصِر عدمُ الفسادِ على العربية والفارسية فقط. نعم يكره في بعض الأحوال.

قوله: (فجعلتُ أَصُبُّ... إلخ) فعُلِم أن الصلاةَ لا تُفْسِدُ من مثلِ هذا العمل القليل. واعلم أن الغَشْيَ في القلب، والجنون والإغماء في الرأس.

قوله: (إلا أريته) وفي واقعةٍ أُخرى أنه رأى الجنة والنار ممثَّلَتَين في الجدار، والرؤية في

كلا الموضعين من رؤية عالَم المِثَال. وفيه الكمية دون المادية كَشَبَحِ المرآة، فالعوالم متعدِّدة وهو رب العَالَمِين، كما أنَ الوجود متعدد عند الفلاسفة خارجي وذهني. وأنكر المتكلمون الثاني، نعم عندهم نحوٌ آخر من الوجودِ يسمّىٰ بالتقديري وعند الدَّوَّاني نحوٌ آخر يسمى الدهري. فكذا عالم المثال أيضاً نحوٌ من الوجود. ثم إن عالَم المثال ليس اسماً للحيِّز، بل هو اسم لنوع من الموجودات، فأمكن أن يكونَ في هذا الحيِّز أشياء من عالم المثال. ثم اعلم أن ما يَرَونَه الأولياء من الأشياء قبل وجودها في العالم لها أيضاً نحو من الوجود، كما أن أبا يزيد البِسَطامي رحمه الله تعالى لما مرَّ من جانب مدرسةٍ وهَبَّتْ ريحٌ قال: إني أجد منها ريحَ عبدٍ من عباد الله، فنشأ منه الشيخ أبو الحسن الخرقاني. وكما قال النبي ﷺ: «إني أجد نفس الرحمن من اليمن» فنشأ منه الأويس القرني. فهذا أيضاً نحوٌ من الوجود وذكر الشيخ الأكبر أن الشيء إذا نزل من العرش فلا يمرّ بموضع إلا ويأخذ حُكْمه وما من شيءٍ، يَنْزِل على الأرض إلا ويكونُ على السماء الدنيا قبل نزوله بسنَة.

قلت: وهذا من أمور الغيب لا يعلمها إلا الله، ولكني أُسَلِّم أن الأشياء تنزل من السماء لما في الحديث أن البلاء ينزل من السماء ويَعْرِجُ الدعاء من الأرض فلا يَزَالُ يدافِعُ أحدُهُما الآخرَ إلى يومِ القيامة فلا يَنْزِلُ هذا ولا يَعْرِج هَذا بل يبقى معلقاً أبد الدهر.

قوله: (المسيح) أصله عِبْري من «الماشيح» أي المبارك وليس عربياً، فاشتقاق أمثالِ تلك من العربية لا يَصِحّ. قيل: إن لقب الدجال المَسِّيح بتشديد السين. قلت: بل لقبهما هو المسيح، ووجه الاشتراك في اللقب أن كلاهما قد أخبرا عن مَجِيئِهِمَا في الكتب السّالِفة، فلما جاء المسيح المبارك جعله اليهود مسيحَ الضَّلالة والدجَّال وصاروا له أعداءً والعياذ بالله. ولما يَخْرُج الدجَّال يجعلونَه المسيحَ المباركَ. ولذا يكون أكثر اتباعه اليهود فجاء الاشتراك لهذا، ولذا ترى في الأحاديث المسيحَ مقيداً بالدجّال تارةً والضلالةِ تارةً وبلفظِ الهُدى أخرى؛ ليحصلَ التمييزُ بينهما. وراجع الفوائد للشاه عبد القادر رحمه الله تعالى فإنه أشار إليه.

قوله: (بهذا الرجل) إشارة إلى الحاضر في الذهن، كما في تنوير الحوالك شرح الموطأ لمالك رحمه الله تعالى للسيوطي رحمه الله تعالى.

قوله: (نم صالحا) يُستفاد منه أن القبورَ معطَّلةٌ عن الأعمال مع أن كثيراً من الأعمال قد ثبتت في القبور كالأذان والإقامة عند الدارمي، وقراءة القرآن عند الترمذي، والحج عند البخاري، وراجع له «شرح الصدور» للسيوطي رحمه الله تعالى.

وهكذا في القرآن إيهام الجانبين ففي سورة يس: ﴿مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾ [يس: ٥٢] وهذا يدل على أنه لا إحساس في القبر وكلُّهم نائِمون. وفي آيةٍ أخرى ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦] فهذه تدل بخلافه، والوجه فيه عندي: أن حالَ البرزخ تختلف على حسب اختلاف عملِ العاملين في حياتهم، فمنهم نائمون في قبورهم، ومنهم متلذِّذون فيه، وإنما عُبِّرت الحياةُ البرزَخِيَّة بالنوم لأنه لم يكن له لفظ في لغة العرب يؤدي مؤدَّاه، ويصرِّح عن معناه وضعاً، فاختير اللفظُ الموضوعُ لنظيره تفهيماً، فلا شيء أشبه بالحياة البَرْزَخِيَّة من النوم. ولذا جاء في

الحديث «النوم أخ الموت» فالنوم أشبه الأشياء بالموت، ولذا أَدْخَلَ القرآنُ النومَ والموتَ تحت لفظٍ واحدٍ وهو التَّوَفِي، ثم فرق بينهما فدل على أن فيهما بعضُ اشتراكٍ وبعض امتياز قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [الزمر: ٤٢] إلخ[1]، والحاصل أن البَرْزَخَ اسم لانقطاع حياة هذا العالَمِ وابتداءِ حياةٍ أخرى وكذلك النوم فيه أيضاً نوعُ انقطاعٍ عن هذا العالم.

قوله: (أما المنافق أو المرتاب) هكذا في أكثر الروايات، وفي البعض «أو الكافر» ونُسْخَةٌ فيه«والكافر» بدون الترديد.

ومن هٰهنا قام البحث في أن السؤال مخصوص بالمنافق أو يُسأل الكافر المجاهر أيضاً؟ ومقتضى تلك النُّسخة أن يكونَ السؤال عن المنافق والكافر كليهما. وتَعرَّضَ إليه السيوطيّ في «شرح الصدور»[2] فقيل: إن السؤال يختص بمن تَزَيّا بِزَيِّهِ ويَدَّعي الإسلام ويلتبس به. أما الكافرُ

---

(١) وللشيخ الإمام صاحب هذه الأمالي رحمه الله تعالى تحقيق في هذه الآية بخلاف هذا في رسالته (تحية الإسلام) فلتراجع (من المصحح).

(٢) قال السيوطي: قال ابن عبد البر: لا يكونُ السؤال إلاّ لمؤمنٍ أو منافقٍ كان منسوباً إلى دين الإسلام بظاهرِ الشهادة، بخلاف الكافر فلا يُسأل. قال السيوطي رحمه الله: وأما التصريح في بعض الأحاديث بالكافر فالمراد به المنافق، فإنه لم يجمع بينهما في حديث، وإنما ورد في بعضها المنافق وفي بعضها الكافر بدل المنافق. قلت: وقد ردّ عليه بعض المحققين في شرحه على «العقائد» وقد أجاد وفيه، ونصه هذا: وأما المنافق والكافر فيقال له: «ما كنتَ تقولُ في هذا الرجل، فيقول: لا أدري كنتُ أقولُ ما يقول الناس»... الحديث. حيث جمع بين المنافق والكافر بواو العطف، والأصل في العطف المتغايرة، فيدل على أن كلاً من المنافق والكافر الذي لم ينطق بالكلمة وقد بلغته الدعوة يسأل، ويؤيده قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧] حيث ذكر الظالمين في مقابلة الذين آمنوا، والظالم يعم الكافر والمنافق. وقول تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٢٤] فقد أخرج الطبراني في «الأوسط» بسند حسن وابن حبان في «صحيحه» وغيرهما من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «وأما الكافر فيقال له: ما تقول في هذا الرجل الذي كان فيكم وما تشهد به؟ فلا يهتدي لاسمه، إلى أن قال: فيضيقُ عليه قبرُه حتى يختلف أضلاعه، فذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾.. الحديث فإن من أعرض عن ذكر الله لا يختص بالمنافق، بل يعم كلُّ من بلغتْه دعوةُ الإسلام ولم يُصدِّق، مع أن الحديث بلفظ: «وأما الكافر» الشامل للمنافق وغيره فتخصيصه بأهل الشك من أهل القبلة كما نقله السيوطي رحمه الله عن حماد بن سلمة وأبي عمر الضرير ـ لا موجبَ له ويزيده، تأييداً قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ٣١] الآية، فقد أخرج الإمام أحمد رحمه الله بسند رجاله رجال الصحيح والحاكم وصححه وغيرهما من حديث البراء الطويل رفعه: «وإن العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا إلى أن قال: فيقول: الله عزّ وجلّ: اكتبوا كتابه في سجين في الأرض السفلى، ثم يطرح روحه طرحاً ثم قرأ رسول الله ﷺ ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ فيعاد روحه في جسده ويأتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له: من ربك، فيقول: هاه هاه لا أدري: الحديث فإن الآية بلفظ: «الكافر» وأما ما رواه البخاري في باب خفق النعال من حديث أنس مرفوعاً بلفظ: «وأمنا الكافر أو المنافق» فلا ينافي رواية الواو، لأن الترديد إما للشك أو لمنع الخلو، فإن كان الأول فالمحفوظ «أما الكافر» فهو صريح في المقصود «أو المنافق» فلا دلالة في الحديث على الانحصار فيه، إذ غايته إفراد المنافق بالذكر، وهو لا ينافي أن =

المجاهر فلا التِبَاس فلا سؤال فإنه للتميز. وقيل: إن الكافرَ أَوْلى بالسؤال. والتَّرْدِيد في

= يسأل غيره من الكفار، وإن كان الثاني جاز الجمع بينهما بالسؤال تحقيقاً لمنع الخلو.

وعلى التقديرين لا منافاة بين الروايتين، ومنه يظهر أن اعتراض السيوطي رحمه الله تعالى على القُرطبي وابن القيم رحمهما الله تعالى لم يقع في محله، حيث قال في «شرح الصدور»: قال ابن عبد البر: لا يكون السؤالُ إلاّ لمؤمن أو منافق كان منسوباً إلى دين الإسلام بظاهر الشهادة، بخلاف الكافر فلا يُسألُ وخالفه القُرطبي وابن القيم وقالا: أحاديث السؤال فيها التصريح بأن الكافر المنافق يسألان. قلت: ما قالاه ممنوع فإنه لم يجمع بينهما في شيء من الأحاديث وإنما ورد في بعضها ذكر المنافق، وفي بعضها بدله الكافر، وهو محمول على أن المراد به المنافق بدليل قوله في حديث أسماء، وأما المنافق أو المرتاب ولم يذكر الكافر. انتهى.

وقال: وذلك لما تبين أن حديث أنس رضي الله عنه في الصحيح فيه الجمع بين المنافق والكافر بالواو العاطفة، وهو أول حديث أورده السيوطي في باب فتنة القبر وسؤال المَلَكين في كتابه «شرح الصدور» ولكن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [المدثر: ٥٦] ولا دليل في حديث أسماء على حمل الكافر على المنافق، إذ ليس فيه إلاّ الترديد بين المنافق والمرتاب، فإن قلنا: إن الترديد للشك وإنَّ المنافقَ والمرتابَ متساويان، فغايته أن يكون كرواية الترمذي في إفراد المنافق بالذكر، ولا دليل في ذلك على انحصار السؤال فيه لما مر، وإن قلنا بأن المرتاب أعم لجواز أن بعضَ من بلغتهُ دعوةُ الإسلام ولم ينطق بالكلمةِ لا يكونُ جازماً بالتكذيب. وإن قلنا إن الترديد لمنع الخلو فالأمر واضح، إذ غاية ما فيه الترديد بين المنافق وبين الكافر المرتاب، وقد تبيَّن أن إفرادَ المنافقِ بالذكر لا يدل على انحصارِ السؤالِ فيه، فكيف إذا ذكر معه بعض الكفار.

ثم السؤالُ عند السيوطي رحمه الله ليس وجه الحكمة فيه منحصراً في امتحان المسلم الخالص من المنافق حتى يكون موجباً لحملِ الكافر على المنافق، فإنه قال في رسالته التي سماها: «الثريا بإظهار ما كان خفيا»: إنما المقصود من السؤال أمور: أحدها إظهارُ شرفِ النبي ﷺ وخصوصيَّتِهِ ومزيته على سائر الأنبياء، فإن سؤال القبر إنما جُعل تعظيماً له وخصوصية شرفٍ، بأن الميت يُسأل عنه في قبره، انتهى.

وهذا جار في كل من بلغتهُ دعوةُ الإسلامُ وقد جرى عليه السيوطي رحمه الله تعالى في تكملة «تفسير الجلال المحلي» حيث قال في قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ هو كلمة التوحيد ﴿فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧] في القبر لما يسألهم الملكان عن ربهم، وعن دينهم وعن نبيهم، يُجيبون بالصواب كما في حديث الشيخين: «ويُضِلُّ الله الظالمينَ» الكفار فلا يهتدون للجواب بالصواب، بل يقولون: لا ندري، كما في الحديث.

وقد قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في «فتح الباري» في باب ما جاء في عذاب القبر: قوله: وأما المنافق والكافر في هذه الطريق بواو العطف، وقد تقدم في باب خفق النعال، وأما الكافر أو المنافق بالشك وساق رواياتٍ مختلفة لفظاً، فقال: وفي رواية أبي داود: وإن الكافر إذا وضع وكذا لابن حِبان من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، وكذا في حديث البراء الطويل، وفي حديث أبي سعيد عند أحمد: وإن كان كافراً أو منافقاً بالشك، وكذا في حديث أسماء، فإن كان فاجراً أو كافراً، وفي الصحيحين من حديثها: وأما المنافق أو المرتاب، وفي حديث جابر عند عبد الرزاق وحديث أبي هريرة عند الترمذي: وأما المنافق، وفي حديث عائشة عند أحمد وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما: وإن كان من أهل الشك، ثم قال: فاختلفت هذه الروايات لفظاً وهي مجتمعة على كل من الكافر والمنافق يُسأل ففيه تعقب على من زعم أن السؤالَ إنما يقع على من يدَّعي الإيمانَ إن محقًّا وإن مبْطِلاً.

ومستندهم في ذلك ما رواه عبد الرزاق من طريق عبيد بن عُمير أحد كبار التابعين قال: إنما يفتن رجلان مؤمن ومنافق، وأما الكافر فلا يُسأل عن محمد ولا يعرفه ﷺ، وهذا موقوف، والأحاديث النّاصة على أن الكافر يُسأل مرفوعةٌ مع كثرة طُرقها الصحيحة، فهي أولى بالقُبول، وجَزَمَ الترمذي الحكيم بأن الكافرَ يُسأل. انتهى.

الرِّوايات من الراوي، وكلامُ الحافظ ابن القيِّم رحمه الله تعالى في «كتاب الروح» يُشْعِرُ بأن السؤال مخصوصٌ بالمُنَافِقِ فقط. أما النُّسخة عند البخاري بحرفِ الجَمْع فلا ينبغي أن يُدَار عليها المسألة؛ لأن في أكثرها التَّرديد، والكلامُ مستوفٍ في كتبِ الكلام. والمختارُ عندي أن السؤال يكونُ من الكافر أيضاً. ثم السُّؤالُ عندي يكونُ بالجَسَدِ مع الرُّوحِ كما أشار إليه صاحب «الهداية» في الإيمان. وقال الصوفية: إنه بالجسد المثالي دون التُّرابي. قال العارف الجامي رحمه الله تعالى: إن الغالبَ في هذا العالم أحكامُ الأجسادِ، وأحكامُ الرُّوحِ مستورةٌ لظهورِ الجسد وخفاءِ الروحِ، وينعكس الحالُ في البرزخ وتظهر أحكام الروح. أما المحشر فيتساوى فيه الحُكْمَان والله تعالى أعلمَ. ولا بُعْد في تعذيب الجسد بعد تَمَزُّقِهِ فإنه يُبْنَى على عدم الشُّعُور في الجمادات وهو في حيِّز الخفاء، وقد تناقض فيه كلام الصدرِ الشيرازي فيلوحُ من بعضِ كلامه نفيُ العلمِ عنها، ومن البعض ثبوتُ العلمِ لها.

والتحقيق عندي: أن الشعور البسيط ثابت لها قطعاً كما حَقَّقَهُ المحقِّقُون وتفصيله أن الشيرازي قال مرة: إن العلم كما لا يكون إلا بعد التجريد من جانب المعلوم كذلك لا يَتَحَقَّق إلا بعد التجريد من جانب العَالم أيضاً، ولذا أنكر أن يكونَ القلبُ عالماً ومدركاً. وقال في موضع آخر: إن العلم عين الوجود وهذا مناقضٌ للأول كما ترى، وإذ قد ثَبَتَ الشُّعُورُ البسيطُ في الجمادات عندي فلا بِدَعَ في تعذيبِ ذراتِ الجسمِ في محالِّها وتعيينِ الوضعِ ليس بلازمٍ فتُعَذَّبُ كلُّ ذرةٍ في مكانِهَا، والله تعالى أعلم بالصواب.

٢٦ ـ باب تَحْرِيضِ النَّبِيِّ ﷺ وَفدَ عَبْدِ القَيسِ عَلَى أَنْ يَحْفَظُوا الإِيمَانَ وَالعِلمَ وَيُخْبِرُوا مَنْ وَرَاءَهُمْ

وَقَالَ مَالِكُ بْنُ الحُوَيرِثِ: قَالَ لَنَا النَّبِيُّ ﷺ: «ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ فَعَلِّمُوهُمْ».

٨٧ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي جَمْرَةَ قَالَ: كُنْتُ أُتَرْجِمُ بَينَ ابْنِ عَبَّاسٍ وَبَينَ النَّاسِ، فَقَالَ: إِنَّ وَفدَ عَبْدِ القَيسِ أَتَوُا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: «مَنِ الوَفدُ أَوْ مَنِ القَوْمُ؟» قَالُوا: رَبِيعَةُ، فَقَالَ: «مَرْحَباً بِالقَوْمِ أَوْ بِالوَفدِ، غَيرَ خَزَايَا وَلَا نَدَامَى»، قَالُوا: إِنَّا نَأْتِيكَ مِنْ شُقَّةٍ بَعِيدَةٍ، وَبَيْنَنَا وَبَيْنَكَ هذا الحَيُّ مِنْ كُفَّارِ مُضَرَ، وَلَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَأْتِيكَ إِلَّا فِي شَهْرٍ حَرَام، فَمُرْنَا بِأَمْرٍ نُخْبِرُ بِهِ مَنْ وَرَاءَنَا، نَدْخُلُ بِهِ الجَنَّةَ، فَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: أَمَرَهُمْ بِالإِيمَانِ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَحْدَهُ، قَالَ: «هَل تَدْرُونَ مَا الإِيمَانُ بِاللَّهِ وَحْدَهُ؟» قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَصَوْمُ رَمَضَانَ، وَتُعْطُوا الخُمُسَ مِنَ المَغْنَمِ»، وَنَهَاهُمْ عَنِ الدُّبَّاءِ، وَالحَنْتَمِ، وَالمُزَفَّتِ.

قَالَ شُعْبَةُ: رُبَّمَا قَالَ: «النَّقِيرِ». وَرُبَّمَا قَالَ: «المُقَيَّرِ». قَالَ: «احْفَظُوهُ وَأَخْبِرُوهُ مَنْ وَرَاءَكُمْ».

٨٧ ـ (وربما قال النقير) والشك في الأصل بين المزفت والمقير، لا في النقير، ففيه مسامحة.

يعني إذا لم يكن عنده علمٌ يرتحلُ لتحصيلِهِ. قال الدَّوَّاني في «شرح العقائد»: يجب على الناس إقامة عالمٍ على المسافة الغدوية ليرجع إليه الناس في أمور دينهم، وإلا فهم آثمون.

قوله: (عبد الله) وهو ابن المبارك بعد مقاتل في جميع المواضع.

قوله: (زوجة) ولم يثبت في اللغة بالتاء وإنما هو زوج للقبيلتين.

قوله: (وقد قيل... إلخ) أي كيف تباشرها؟! وقد قيل: إنها أختك من الرضاعة.

واعلم أنهم اختلفوا في نصاب شهادة الرضاعة، فقال أحمد رحمه الله تعالى: شهادة المُرضعة تكفي لإثباتها. وعندنا حجّتها حجةُ المالِ كما في «الكنز». وقد وقع فيه التعارض في قاضيخان، ففي باب المحرمات: أنها لو شهدت بها قبل النكاح تُقبلُ وبعده لا. وفي الرِّضاع خلافُهُ. وقاضيخان أرفعُ رُتبةً من صاحب «الهداية». قال العلامة القاسم بن قُطْلُوبُغَا في كتاب «الترجيح والتصحيح»: إنه من شيوخِ صاحب «الهداية» ومن أجلة عُلماءِ الترجيح.

والحاصل أن الحديث واردٌ علينا.

والجواب عندي: أن الحديث محمول على الدِّيانة دون القضاء، وشهادة المرضعةِ معتبرةٌ دِيانةً عندنا أيضاً، كما في «حاشية البحر» للرملي شيخ صاحب «الدر المختار». والخير الرملي آخر أيضاً من علماء الشافعية، وهو أيضاً صاحب الفتوى. أنها تُقبل دِيانة لا حكماً. وهو مُرادُ الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله تعالى بما في «الفتح»: أنها تُقبل تَنَزُّهاً. ولا بِدْع فيه فإن الحديث كما يتعرض لمسائل القضاء، كذلك يتعرض لمسائل الدِّيانة أيضاً، وهذا كثير فيه، ولكن غفل عنه الناس. ثم إنه لا بد أن تعلمَ الفرقَ بين الدِّيانة والقضاء.

الفرقُ في معنى الدِّيانة والقَضَاء

واعلم أنهم فسروا الدِّيانة بما بينَه وبين الله، والقضاءَ بما بينه وبين الناس، وفَهِمَ منه بعضُهم أن الدِّيانة تقتصر على معاملةِ الرجل نفسه، فإذا شَاعَ وبلغ إلى ثالثٍ خَرَجَ عن معنى الدِّيانة إلى القضاء، وهذا غَلَطٌ فاحِش، فإن مدار الديانة والقضاء ليس على الاشتهار وعدمِهِ، بل يبقى الأمرُ تحتَ الديانة ما لم يُرفع إلى القاضي، وإن كان اشتهرَ اشتهارَ الشمس في رَابِعَةِ النهار، فإذا رُفع إليه فقد خرج عن الدِّيانة ودخل تحتَ القضاء، ولو لم يسمَعْهُ قرينك.

ثم إن القاضي من تولى من جهةِ الأمير لتنفيذِ الأحكام وإجرائها، بخلاف المفتي فإنه يُعْلِمُ مسائلَ الشريعة عند الاستفتاء ولا يحتاجُ إلى نَصْبِ الأمير، ولا له إجراءَ الأحكام. وقد علمتَ مرةً فيما سبق أن المفتي يحتاجُ إلى علم المسألةِ فقط، ويجيبُ على الاحتمالات والتقديرات أيضاً. مثلاً لو كان الأمرُ كذلك كان الجوابُ ذلك بخلاف القاضي فإنه يحتاجُ إلى علم الوَاقعةِ، ولا تعلُّقَ له بالتقديرات، فإنه نُصِبَ لإجراءِ المسائل، ولا يكون إلا بعد التحقيق عما في الواقع.

إذا علمت هذا فاعلم أن مسائلَ الدِّيانات كلها يُفتي بها المُفتي ولا يحكم بها القاضي، وهكذا مسائل القضاء، يَحكم بِهَا القاضي ولا عَلَاقةَ بها للمُفتِي، فإن الدِّيانة والقضاءَ قد يتناقضان حكماً، أي يكون حُكم الدِّيانة نقيض ما في القضاء. وقد صرحوا أنه لا يجوز لأحدِهِما أن يحكمَ بحكمِ الآخر، والمُفْتُونَ اليوم غافلون عنه، فإن أكثرهم يفتون بأحكامِ القضاء.

ووجه الابتلاء فيه: أن المذكور في كتب الفقه عامةً هو مسائل القضاء، وقَلَّما تُذكرُ فيها مسائلُ الدِّيانة. نعم، تذكر تلك في المبسوطات، ولا تُنَال إلا بعد تدرُّبٍ تام، ولعل وجهه أن القاضي في السلطنة العثمانية لم يكن ينصبُ إلا حنفياً، بخلاف المفتيين فإنهم كانوا من المذاهب الأربعة، وكان القاضي الحنفي يُنَفِّذُ ما أفتوا به، فشرع المُفْتُونَ تحرير حكم القضاء لينفِّذ القاضي، فاشتهرت مسائل القضاء في الكتب، وخملت مسائل الديانة، ثم لا يجبُ أن تتفقَ الديانة والقضاء في الحكم بل قد يختلفان.

ففي «الكنز»: إن ولدتِ ذكراً فأنت طالقٌ واحدة، وإن ولدتِ أُنثى فثنتين، فولدتهُما ولم يُدرَ الأول تَطلقُ واحدةً قضاءً. وثِنتين تنزهاً، أي ديانة. فههنا أخذ القاضي بجانب المتيقن والمُفتي بالأحوط. ولو قال في هذه المسألة بعينها: إن ولدتِ أُنثى فثلاثة، فولدتهُما، فهي ثلاثةٌ دِيانةً وواحدةٌ قضاءً، فاختلفَ الحكمان حِلاً وحُرْمةً. ثم الأحوطُ ههنا واجبٌ كما صرحوا به، لا أنه مُستحبٌ، وهكذا الإقالة في الغرر الفعلي واجبةٌ عندنا دِيانة وليست بمستحبة. فظهر أن الدِّيانةَ لا تكونُ مستحبةً كما زعم أن العمل بالقضاء يكون واجِباً، وبالديانةِ يكون مستحباً، فليس الفرقُ بينهما من هذه الوجوه.

ثم لِي ترددٌ ههنا وهو أنك قد علمتَ أن الديانةَ والقضاء قد يتخالفان حِلاً وحُرمةً، فإن عَمِلَ الرجلُ المُبتلى به بالديانة وكانت الديانةُ فيه مثلاً أنه حرامٌ، ثم رَفَعهُ إلى القاضي فحكم بالحل، فهل يرتفعُ من قضائه تلك الديانة أم لا؟ وهل يصيرُ هذا الأمرُ حلالاً له بقضاء القاضي بعد ما كان حراماً له؟ فلا نَقْل فيه عندي غيرُ جُزئيةٍ واحدةٍ تُروى عن صاحبيه وهي: أن الزوجَ الشافعي إن طلق امرأته الحنفية طلاقاً كِنائياً، ثم أراد الرجوع لأن الكنايات رواجعُ في مذهبه، وأبت أن ترجع إليه لأنها بوائنُ عندها، فإن حكم القاضي الشافعي بالرجوع نفذَ ظاهراً وباطناً، ويصح رجوعه. وليست عندي ضابطةٌ كليةٌ يُستفاد منها أنه متى ترتفع الديانة من القضاء ومتى لا ترتفع.

ولذا أترددُ في ارتفاع الكراهةِ ديانةً فيما حَكَمَ القاضي بالرجوع في الهبة عند ارتفاع الموانعِ السبعة، لأن القضاء بالرجوعِ مع بقاءِ الكراهة ديانةً أيضاً ممكنٌ، ولكنني مترددٌ فيه. والذي يظهر أنه يرتفع تارةً، وتارةً لا يرتفع.

وأول ما تنبهتُ على الفرقِ بين القضاء والديانة من كلام التَّفْتَازاني في «التلويح» لما ذكرَ صاحب «التوضيح» مسألة الاستعارة بين السببِ والحكم في باب الحقيقة والمجاز، وقال: لو نوى بالشراء الملك وبالعكس يُصدَّقُ فيما عليه ولا يصدق فيما له. قال التفتازاني: وفيما له

أيضاً دِيانة يُفتي به المُفتي ولا يحكمُ به القاضي. ففهمتُ منه أن القضاءَ أمرٌ غيرُ الفتوى.

ثم لم أزل أفتشُ عن هذا الفرق في عبارات الفقهاء حتى وجدتُ في أصول العِمَادي لابن أبي صاحب «الهداية» مقدمةً مُمهدةً لذلك وقد بسطه الطحاوي في «مشكل الآثار» أيضاً وهذا الفرقُ معتبرٌ في المذاهب الأربعة. ففي قصة امرأة أبي سفيان: «خذي ما يكفيك وولدك». وبحث عليه النووي هل كان هذا قضاءً أو فتوى؟ فإن كان الثاني فإنه يصحُّ أن يفتَى به كل عالم، وإن كان الأولُ فإنه لا يجوز إلا للقاضي. وعند الطحاوي ما يدلُ على أن هذا الفرق كان دائراً في السلف أيضاً: حدثنا سليمان بن شعيب، عن أبيه، عن أبي يوسف، عن عطاء عن السائب قال: سألت شُرَيحاً. فقال: إنما أقضي ولستُ أفتي. وهذا صريحٌ في أن القضاءَ غيرُ الإفتاء. وأن القاضي لا يجوزُ له أن يحكم بالدِّيانة ما دام قاضياً وجالساً في مجلس القضاء، فإذا تحوَّل عنه والتحقَ بسائرِ الناس، فإنه مفتٍ كسائرهم ويسوَّغُ له ما يسوغ لهم.

فالحاصل: أن الزوجَ إن استيقن بخبرِ المرضعةِ جَازَ له أن يقبلَ شهادتها، ويعملُ بالديانة ويفارِقَها، فإن بلغَ الأمرُ إلى القضاء لا يجوز له أن يحكم بتلك الشهادة. ومن ههنا تبيَّن أن مراد ابن الهُمَام رحمه الله تعالى من التنزه والتورع: الكراهةُ تنزيهاً دون الاحتياط فقط.

٢٧ ـ بابُ الرِّحْلَةِ فِي المَسْأَلَةِ النَّازِلَةِ وَتَعْلِيمِ أَهْلِهِ

٨٨ ـ **حدّثنا** مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الحَسَنِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ أَبِي حُسَيْنٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي مُلَيكَةَ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ الحَارِثِ: أَنَّهُ تَزَوَّجَ ابْنَةً لأَبِي إِهَابِ بْنِ عَزِيزٍ، فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتُ عُقْبَةَ وَالَّتِي تَزَوَّجَ بِهَا، فَقَالَ لَهَا عُقْبَةُ: مَا أَعْلَمُ أَنَّكِ أَرْضَعْتِنِي، وَلَا أَخْبَرْتِنِي، فَرَكِبَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِالمَدِينَةِ فَسَأَلَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «كَيفَ وَقَدْ قِيلَ». فَفَارَقَهَا عُقْبَةُ، وَنَكَحَتْ زَوْجاً غَيرَهُ.

[الحديث ٨٨ ـ أطرافه في: ٢٠٥٢، ٢٦٤٠، ٢٦٥٩، ٢٦٦٠، ٥١٠٤].

٨٨ ـ قوله: (ففارقها) لعله بالتطليقِ لأنه لم يثبت كونُها مرضعةً بعدُ، وإنما الفسخُ فيما لو تحققَ كونها مرضعة. وإن كان المرادُ أنه فارقَها بأمر النبي ﷺ فلينظر فيه المجتهد أنَّ حكمَهُ هذا كان قضاءً أو دِيانةً. ومسائلنا تقتضي أن تكون ديانة، والله تعالى أعلم بالصواب.

٢٨ ـ باب التَّنَاوُبِ فِي العِلمِ

٨٩ ـ **حدّثنا** أَبُو اليَمَانِ قال: أَخْبَرَنَا شُعَيبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ (ح) قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: وَقَالَ ابْنُ وَهْبٍ: أَخْبَرَنَا يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي ثَوْرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ عُمَرَ قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَجَارٌ لِي مِنَ الأَنْصَارِ، فِي بَنِي أُمَيَّةَ بْنِ زَيدٍ ـ وَهِيَ مِنْ عَوَالِي المَدِينَةِ ـ وَكُنَّا نَتَنَاوَبُ النُّزُولَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، يَنْزِلُ يَوْماً، وَأَنْزِلُ يَوْماً، فَإِذَا نَزَلْتُ جِئْتُهُ بِخَبَرِ ذلِكَ اليَوْمِ مِنَ الوَحْيِ وَغَيرِهِ، وَإِذَا نَزَلَ فَعَلَ مِثْلَ ذلِكَ، فَنَزَلَ صَاحِبِي الأَنْصَارِيُّ يَوْمَ نَوْبَتِهِ، فَضَرَبَ بَابِي ضَرْباً شَدِيداً فَقَالَ: أَثَمَّ هُوَ؟ فَفَزِعْتُ

فَخَرَجْتُ إِلَيهِ، فَقَالَ: قَدْ حَدَثَ أَمْرٌ عَظِيمٌ، فَدَخلتُ عَلَى حَفصَةَ، فَإِذَا هِيَ تَبْكِي، فَقُلتُ: طَلَّقَكُنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؟ قَالَتْ: لَا أَدْرِي. ثُمَّ دَخَلتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقُلتُ وَأَنا قَائِمٌ: أَطَلَّقْتَ نِسَاءَكَ؟ قَالَ: «لَا» فَقُلتُ: اللَّهُ أَكْبَرُ. [الحديث ٨٩ ـ أطرافه في: ٢٤٦٨، ٤٩١٣، ٤٩١٤، ٤٩١٥، ٥١٩١، ٥٢١٨، ٥٨٤٣، ٧٢٥٦، ٧٢٦٣].

٨٩ ـ قوله: (بني أمية) محلَّةٌ من المدينة.

قوله: (أطلقكن) هذه قصة طويلة والإيلاءُ فيه لغويٌ، وغرضُ المصنف رحمه الله تعالى إثباتُ التناوب بين عمر والأنصاري، لأن عمر رضي الله عنه كان نَكَحَ خارجَ المدينةِ، فكان يَحضُرُ المدينةَ انتياباً.

٢٩ ـ باب الغَضَبِ فِي المَوْعِظَةِ وَالتَّعْلِيمِ إِذَا رَأَى مَا يَكْرَهُ

٩٠ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ قَالَ: أَخْبَرَنا سُفيَانُ، عَنِ ابْنِ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ قَيسِ بْنِ أَبِي حازِمٍ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الأَنْصَارِيِّ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَا أَكَادُ أُدْرِكُ الصَّلَاةَ مِمَّا يُطَوِّلُ بِنَا فُلَانٌ، فَمَا رَأَيتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي مَوْعِظَةٍ أَشَدَّ غَضَباً مِنْ يَوْمِئِذٍ، فَقَالَ: «أَيُّها النَّاسُ، إِنَّكُمْ مُنَفِّرُونَ، فَمَنْ صَلَّى بِالنَّاس فَلْيُخَفِّف، فَإِن فِيهِم المَرِيضَ وَالضَّعِيفَ وَذَا الحَاجَةِ». [الحديث ٩٠ ـ أطرافه في: ٧٠٢، ٧٠٤، ٦١١٠، ٧١٥٩].

٩٠ ـ قوله: (لا أكاد أدرك... الخ) أي هو يُطوِّلُ الصلاة، فلا يُصلي الناسُ بصلاتِهِ لأجل تطويله. ثم إنه ﷺ غضب عليه لمخالفته الفطرةَ السليمة، فإنه طَوَّلَ الصلاةَ على من كانوا عمالاً وأصحابَ نوَاضح، وهو غير مناسب عقلاً ولا يحتاجُ إلى كثير فكرٍ، فكان عليه أن يراعيَهُ من فِطْرَتِهِ السليمة، ويصلي بهم كما كان النبي ﷺ يصلي بهم في تمام.

والحاصل أن النبيَّ ﷺ لم يكن يغضب إلا عند هتكِ حرمةٍ من حُرُمَات الله، أو عند مخالفةِ البَدَاهَة، وصريح السفاهة، فإذا كان موضعَ عذرٍ أو موضعَ اجتهادٍ كان أسمحَ الناس. قال الحافظ: إن هذا الرجل أبي.

٩١ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيمَانُ بْنُ بِلَالٍ المَدِينِيُّ، عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ يَزِيدَ مَوْلَى المُنْبَعِثِ، عَنْ زَيدِ بْنِ خَالِدٍ الجُهَنِيِّ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ اللُّقَطَةِ، فَقَالَ: «اعْرِف وِكَاءَهَا ـ أَوْ قَالَ وِعَاءَهَا ـ وَعِفَاصَهَا، ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَةً، ثُمَّ اسْتَمْتِعْ بِهَا، فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيهِ» قَالَ: فَضَالَّةُ الإِبِلِ؟ فَغَضِبَ حَتَّى احْمَرَّتْ وَجْنَتَاهُ ـ أَوْ قَالَ: احْمَرَّ وَجْهُهُ ـ فَقَالَ: «وَمَا لَكَ وَلَها! مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا، تَرِدُ المَاءَ وَتَرْعى الشَّجَرَ، فَذَرْهَا حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا». قَالَ: فَضَالَّةُ الغَنَمِ؟ قَالَ: «لَكَ أَوْ لأَخِيكَ أَوْ لِلذِّئْبِ». [الحديث ٩١ ـ أطرافه في: ٢٣٧٢، ٢٤٢٧، ٢٤٢٨، ٢٤٢٩، ٢٤٣٦، ٢٤٣٨، ٥٢٩٢، ٦١١٢].

٩١ ـ قوله: (اللقطة) بفتح القاف أفصح، وهي مبالغةُ اسم الفاعل، ولقطة اسم مفعول

كاللقمة والأكلة. ثم اعلم أن الوعاءُ اسم للظرفِ والخِرْقة التي على فمها يقال لها: العِفَاص، والخيطُ الذي يُشد به الخِرْقة يقال له: الوِكَاء.

قوله: (سنة) واختلفت الروايات في «المبسوط» و «الجامع الصغير» في تقدير مدَّةِ التعريف؟ ففي «الجامع الصغير»: أنها سنة. وفي «المبسوط»: أنه بقدر ما يرى، وهو أسهل في الأحاديث.

قوله: (ثم استمتع بها) ويجوز الاستمتاعُ بها للفقير والغني عند الشافعية. وعندنا للفقير فقط.

وأجاب صاحب «الهداية» عن استمتاعِهِ مع كونهِ غنياً أنه كان بإذن الإمام، وهذا جائز عندنا وغَلِطَ في شرح مرادِهِ صاحب «العناية» وهو شيخ الشيخ ابن الهمام. وإن كان كتابه أرفع من «العناية» حيث علل بكونه محلاً مجتهداً فيه. والقضاءُ إذا لاقى محلاً مجتهداً فيه يصير مُجمعاً عليه، فهذا الشارح صَرَفَه إلى باب آخر مع أن صاحب «الهداية» قد جوَّزَ الاستمتاع به على المذهب. ثم اتفقت الحنفية والشافعية على أنه لو أقامَ المالكُ عليه البينةَ وجبَ عليه ردُّهُ.

ونُسِبَ إلى داودِ الظاهري والبخاري أنه لا حق له في ماله بعد السنة، ويصيرُ بعدها مِلكُ الملتقط بتاً. واعلم أن العمل بمذهبه خاصة إنما هو قبل حكم القاضي، فإذا حكم القاضي بأمر وجبَ العملُ بحكمِهِ ولو من أي مذهب كان، فالذي هو رافعٌ لاختلافِ المذاهبِ الأربع عند الفقهاءِ هو القضاءُ.

٩١ - قوله: (حتى احمرت) وإنما غضِبَ عليه لأن السؤالَ كان مخالفاً للفِطرة السليمةِ، فإن الزمان كان زمان الديانة، والبعير مما لا يُخاف عليه السَّبُعُ، ولا يعجز عن الماء والكلأ، فلا حاجة إلى التقاطه. أما الآن فقد انقلب الزمان ظهراً لبطن فينبغي أن يلتقطَ البعيرُ أيضاً.

٩٢ ـ حدَّثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ بُرَيْدٍ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسى قَالَ: سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ أَشْيَاءَ كَرِهَهَا، فَلَمَّا أُكْثِرَ عَلَيهِ غَضِبَ، ثُمَّ قَالَ لِلنَّاسِ: «سَلُونِي عَمَّا شِئْتُمْ». قَالَ رَجُلٌ: مَنْ أَبِي؟ قَالَ: «أَبُوكَ حُذَافَةُ»، فَقَامَ آخَرُ فَقَالَ: مَنْ أَبِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: «أَبُوكَ سَالِمٌ مَوْلَى شَيْبَةَ». فَلَمَّا رَأى عُمَرُ ما فِي وَجْهِهِ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا نَتُوبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. [الحديث ٩٢ ـ طرفه في: ٧٢٩١].

كُلُّ سفيان بعد محمدِ بن كثير هو الثَّوري، لا ابن عُيَيْنَة.

٩٢ ـ قوله: (حدثنا محمد بن العلاء) وهذا غير واقعة الكسوف التي مثلت فيها الجنة والنار.

قوله: (فلما أكثر عليه) أي بعض المخلصين بلا وجه وجيه وبعض المنافقين تعنتاً.

قوله: (مَنْ أَبي) فسمّى أباه فارتفعت شبهة الناس عنه، وفي الشروح: أن الرجل لما رجع

إلى بيته لَامَتْهُ أمهُ وقالت: ما رأيت ولداً أعق منك، ما أعلمك أني ما فعلت في الجاهلية، أفكنت مفضحي بين الناس، قال: والله لو ألحقني النبي ﷺ بغير أبي لالتحقت به.

قوله: (سلوني) وكان هذا غضباً منه وسَخْطَةً، ولم يفهمه أحدٌ غير عمر رضي الله تعالى عنه فقال ما قال. وإنما غضبَ النبيُّ ﷺ لكونه شارعاً بُعثَ لتعليم الشرائع، فجعلَ بعضُهُم يسألونه عن المغيبات، وكذلك بعض المنافقين سألوه سخرية فقط. وحاصلُ مقالة عمر رضي الله تعالى عنه أنَّا نكتفي للنجاةِ بالإيمان بالله ورسوله... إلخ، ولا نحتاج إلى أسئلة سواه.

قلت: وكان مناسباً أن يقعَ في حياتِهِ مثْلُ تلك الواقعةِ مرةً ليُعلَم أنه أيضاً تحت القدرةِ الإلهية أن يخبرَ رسوله بكل ما استخبَرُوه، ويلقمُ في أفواهِ المتعنتينَ حجراً. ثم اعلم أن في طرقه: «والقرآن إماماً»، وتتبعتُ إمامتَه في التنزيل أيضاً فلم أجد غير قوله تعالى: ﴿كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ وهذا كتاب. ومر عليه الطيبي في «حاشية الكشاف» وفهم لطفَه ولم يذقه أحدٌ غيرَه. ومعناه عندي أن كتابَ موسى مع جلالة شأنه يكتنه إمامته وكونه رحمة. وهذا أيضاً كتابٌ مثله في كونه إماماً ورحمة، ولكنه بلغَ في كونه إماماً ورحمة مبلغاً لا تُكتنه نهايته. ثم إنه إذا كان إماماً فلا يكون مأموماً ومقتدياً، فلا يقرأه المقتدي.

وعند أبي داود أن رجلاً قرأ بـ: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ خلفه ﷺ. والظاهر أنه لم يقرأ الفاتحة فلما فرغَ النبيُّ ﷺ قال: «ما لي أُنازِعُ القرآن» بصيغة الواحد المتكلم المجهول، وهذا في واقعة الظهر، فلو كانوا كلُّهم قارئين لَمَا كان لتخصيص المخالجةِ بنفسه معنىً، فإن المخالجةَ حينئذٍ تكون مع جميع القارئين لا مع النبي ﷺ فقط، فدل على أنه كان هو القارىء فقط، ولم يكن هناك قارىء من المقتديين غير هذا الرجل. ولعله أيضاً لم يقرأ بالفاتحة بل قرأ بـ ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ فكان أمرُ القراءة عنده بالفاتحة وغيرها سواء. وكيفما كان جاءت قراءتُهُ تحت الإنكار لِعِلةِ المنازعة والمخالجة، فلا ينبغي أن يقرأ خلف القارىء، فإن الصراطَ المستقيمَ الاستماعُ والإنصات عند القراءة: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۝٢٠٤﴾ [الأعراف: ٢٠٤] وهو وإن كان في الجهرية، لكنَّ الحديثَ صريحٌ في السرية، والمنازعةُ تحصل فيهما. وسيأتي التفصيل في موضعه.

٣٠ ـ باب مَنْ بَرَكَ عَلَى رُكْبَتَيهِ عِنْدَ الإِمَامِ أَوِ المُحَدِّثِ

٩٣ ـ حدّثنا أَبُو اليَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ فَقَامَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُذَافَةَ فَقَالَ: مَنْ أَبِي؟ فَقَالَ: «أَبُوكَ حُذَافَةُ». ثُمَّ أَكْثَرَ أَنْ يَقُولَ: «سَلُونِي» فَبَرَكَ عُمَرُ عَلَى رُكْبَتَيهِ فَقَالَ: رَضِينَا بِاللَّهِ رَبّاً، وَبِالإِسْلَامِ دِيناً، وَبِمُحَمَّدٍ ﷺ نَبِيّاً، فَسَكَتَ. [الحديث ٩٣ ـ أطرافه في: ٥٤٠، ٧٤٩، ٤٦٢١، ٦٣٦٢، ٦٤٦٨، ٦٤٨٦، ٧٠٨٩، ٧٠٩٠، ٧٠٩١، ٧٢٩٤، ٧٢٩٥].

وإنما ترجمَ المصنفُ بلفظ الإمام لأن في طرق هذا الحديث: «وبالقرآن إماماً»، ولمّا كان هذا مُوهماً للتخصيصِ احترس وأضاف قوله: أو المحدث ليندفعَ التخصيصُ.

٣١ ـ باب مَنْ أَعَادَ الحَدِيثَ ثَلَاثاً لِيُفْهَمَ عَنْهُ

فَقَالَ: «أَلَا وَقَوْلُ الزُّورِ» فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا. وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «هَل بَلَّغْتُ؟» ثَلَاثاً.

ولعله ناظرٌ إلى مقولةِ الخليل النَّحوي في جزء القراءة «يكثر الكلام ليفهم ويعلل ليحفظ». وقد كنت أظنُ أنه وَقَعَ فيه القلب. والأصل أن الكلامَ يُكثرُ ليحفظ، لأن التعليل أنفعُ للفهم، والتكرارُ أعونُ للحفظِ، حتى طالعت نُسخاً عديدة لذلك ولكن وجدتُ في جميعها كذلك، ثم بدا لي أن التعليلَ معينٌ في الحفظ أيضاً، كما هو مُعينٌ في الفهم، وكذلك التكرارُ أيضاً له دخل في الفهم كما يُعلم بالتجربة.

قوله: (هل بلغت) وإنما كرره مبالغةً وتهويلاً، وإنما جعلهم شَاهِدينَ لجحود الأمم يوم الدين، فاحْتِيجَ إلى شاهد، فجعل اللَّهُ سبحانه أيضاً شاهداً وهو على كل شيء شهيد. وليس فيه إساءةُ أدبٍ، كما أن التسمية والاستعاذةَ قبل الخلاء ليست بإساءة، لأن الحفظَ لا يحصلُ إلا ببركة اسمه تعالى.

٩٤ ـ حدّثنا عَبْدَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ المُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: أَنَّهُ كَانَ إِذَا سَلَّمَ سَلَّمَ ثَلَاثاً، وإِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلَاثاً. [الحديث ٩٤ ـ طرفاه في: ٩٥، ٦٢٤٤].

٩٥ ـ حدّثنا عَبْدَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ المُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: أَنَّهُ كَانَ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَها ثَلَاثاً حَتَّى تُفْهَمَ عَنْهُ، وَإِذَا أَتَى عَلَى قَوْمٍ فَسَلَّمَ عَلَيهِمْ، سَلَّمَ عَلَيهِمْ ثَلَاثاً.

٩٦ ـ حدّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ أَبِي بِشْرٍ، عَنْ يُوسُفَ بْنِ مَاهَكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: تَخَلَّفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي سَفَرٍ سَافَرْنَاه، فَأَدْرَكَنَا وَقَدْ أَرْهَقْنَا الصَّلَاةَ، صَلَاةَ العَصْرِ، وَنَحْنُ نَتَوَضَّأُ، فَجَعَلْنَا نَمْسَحُ عَلَى أَرْجُلِنَا، فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ: «وَيلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ» مَرَّتَينِ أَوْ ثَلَاثاً.

٩٤ ـ قوله: (عبدة) وفي نُسخة لصمدة وهو غلطٌ من الكاتب.

قوله: (سَلَّم) قيل: الأول للاستئذان، والثاني للقاء، والثالث للتوديع.

قلت: ولعل الظاهر أن يكونَ التثليث باعتبار مروره على الناس كما هو المعتاد في زماننا أيضاً، وإنما اكتفى بالثلاثِ لكونِهِ شارعاً تضبط أقوالهُ وأفعاله، فاختار الوسط إلا أني لا أتيقنُ به لفقدان النقل.

وحاصله: أنه ﷺ إذا كان يمر على جماعة عظيمة لم يكن يكتفي بسلام واحدٍ بل كان يُسلمُ مرةً في الأول، ثم إذا بلغ في الوسط سَلَّم، ثم إذا بلغ في الآخر سَلَّم. أما الأحاديث في التوديع فهي في «كنز العمال» فليراجعها.

٣٢ - بابٌ تَعْلِيمُ الرَّجُلِ أَمَتَهُ وَأَهْلَهُ

٩٧ - أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ، هُوَ ابْنُ سَلام، قَالَ: حَدَّثَنَا الْمُحَارِبِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا صَالِحُ بْنُ حَيَّانَ قَالَ: قَالَ عَامِرٌ الشَّعْبِيُّ: حَدَّثَنِي أَبُو بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «ثَلاثَةٌ لَهُمْ أَجْرَانِ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ آمَنَ بِنَبِيِّهِ وَآمَنَ بِمُحَمَّدٍ ﷺ، وَالعَبْدُ المَمْلُوكُ إِذَا أَدَّى حَقَّ اللَّهِ وَحَقَّ مَوَالِيهِ، وَرَجُلٌ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَةٌ، فَأَدَّبَهَا فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهَا، وَعَلَّمَهَا فَأَحْسَنَ تَعْلِيمَهَا، ثُمَّ أَعْتَقَهَا فَتَزَوَّجَهَا، فَلَهُ أَجْرَانِ».

ثُمَّ قَالَ عَامِرٌ: أَعْطَيْنَاكَها بِغَيرِ شَيْءٍ، قَدْ كَانَ يُرْكَبُ فِيما دُونَهَا إِلَى المَدِينَة.

[الحديث ٩٧ - أطرافه في: ٢٥٤٤، ٢٥٤٧، ٢٥٥١، ٣٠١١، ٣٤٤٦، ٥٠٨٣].

٩٧ - قوله: (ثلاثة لهم أجران: رجل من أهل الكتاب)... إلخ أجرُ الإيمان بنبيِّهِ وأجر الإيمان بالنبي ﷺ.

قوله: (يَطَؤُهَا) أي بملك اليمين. قوله: (أدبها) التأديب تهذيب "دادن".

قوله: (ثم أعتقها) وقد ذكرتُ ههنا أمورٌ فاختلف الشارحون في التعيين - منها: قلت: والأوجهُ أن الأمورَ المذكورة إلى الإعتاق عملٌ واحد والأمورُ بعد الإعتاق عمل آخر. فالأجرانِ على الإعتاق بما فيه وعلى النكاح، لأن الإعتاقَ عبادٌ مستقلةٌ. وسائرُ الأمور المذكورة قبلَه تمهيداتٌ له، وكذا التزوُّجُ بعد الإعتاق أيضاً عبادة مستقلة أخرى، فالأجران على هذين العملين.

ثم ههنا عَوِيصَةٌ وهي: أن المرادَ من أهل الكتاب ماذا؟ إن كان اليهودُ فهو صعبٌ من حيث إنهم كفروا بعيسى عليه السلام، وصاروا كفاراً وحبطَ إيمانُهُم، فكيف يستحقون الأجرين. لأنه لم يبق حينئذٍ من عملهم غيرُ الإيمان بالنبي وهو عملٌ واحدٌ فلا يستحِقون عليه إلا أجراً واحداً. وإن قلنا: إن المراد منهم النصارى كما يؤيده ما عند البخاري: «رجل آمن بعيسى» بدل قوله: «من أهلِ الكتاب» فدل على أن المراد منهم النصارى فقط دون اليهود، فهو أصعبُ لأن الحديثَ مستفادٌ من قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ﴾ [القصص: ٥٤] وإنه نَزَلَ في عبدِ الله بن سلام وأصحابه باتفاق المفسرين، وكان يهودياً فعُلِم أن لهم أيضاً أجرين فيدخلون تحت أهل الكتاب أيضاً ولا بد.

قلت: ولا ريب في أن الحديث عام لليهود والنصارى، أما ما ورد في لفظ البخاري: «رجل آمن بعيسى»، فإنه يجعل تابعاً لما في أكثر الروايات: «رجل من أهل الكتاب» ويحملُ على اقتصارٍ من الراوي. والأصل كما ذكره آخرون ولا ينبغي أن تُدارَ المسألة على ألفاظِ بعض الرواة، سيما إذا وردت مخالفة للأكثرين.

فهذه قضية أبهمت على الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى حتى استقر رأيه على ما نُقِلَ عن الكِرْمَاني أن الأجرينِ لا يختصانِ بأهل الكتاب، بل كل من آمن بنبينا ﷺ ولو بعد الكفر الصريح حتى المجُوسي والوَثَني، فإنه أيضاً يُحْرِزُ الأجرين.

قلت: هذا كلامٌ باطلٌ، فإن خلاصةَ الحديثِ الوعدُ بالأجرين على العملين، وليس الكفرُ الصريحُ من البرِّ في شيء يستحقُ عليه الأجر، فلم يبق حينئذٍ إلا عملٌ واحد وهو الإيمان بالنبي ﷺ، وهو وإن كان من أبرِّ البرِّ وأزكى الأعمال، وأسنى المقاصد، لكنه عملٌ واحد لا يستحقُ عليه إلا أجراً واحداً. نعم، أجرُهُ يكون وِزَانُ عمله وهذا أمرٌ آخر.

وعندي حديثٌ صريحٌ في أنَّ الآيةَ عامةٌ، وأن الأجرين بالإيمان بنبيه وبالإيمان بالنبي ﷺ. فعند النسائي في تأويل قول الله عز وجل: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] في حديث طويل فقال الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ﴾ [الحديد: ٢٨] أجرين: بإيمانهم بعيسى وبالتوراة وبالإنجيل، وبإيمانهم بمحمد ﷺ... إلخ، فهذا أوضحُ دليلٍ على أن الأجرين على العملين من إيمانهم بعيسى وبمحمد ﷺ. ولما عجز الحافظ رحمه الله تعالى عن الجواب التزم هذا الباطل.

والذي عندي هو أنَّ عبد الله بن سلام وأمثاله أيضاً يَستحقُّونَ الأجرين، والذين دخلوا تحت النصِّ داخلون في قوله: «أهل الكتاب» أيضاً، ولا يردُ شيءٌ، لأن الذين كفروا بعيسى عليه الصَّلاة والسَّلام وحَبِطَ إيمانهم، فإنهم الذين بُعث عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام فيهم، ودَعَاهم إلى شريعته، أي بني إسرائيل، فلما أبوَا هلكوا كما قصَّهُ اللَّهُ سبحانه، أما يهود المدينة فلم تبلغ دعوتُهُ إليهم، ولا وُجد منهم الانحراف عنها، وإنما أمرُهُم كما في التاريخ أنهم فروا من الشام إلى العرب حين اجتاحهم «بختنصر» وبعد فرارهم بمائتي سنة بُعث عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام في الشام.

فالذين تمت عليهم الدعوةُ بالتوحيد والشريعة جميعاً هم يهودُ الشام، أما يهود المدينة فلم تصل إليهم الدعوة أصلاً. كما في «الوفا» أنه وُجِد في جانب من المدينة حجر عند تلٍّ مكتوبٌ عليه: هذا قبرُ رسولُ رسول الله عيسى عليه السلام، جاء للتبليغ فلم يُقدَّر له الوصول إليهم. وقد وقع فيه تحريفٌ في «تاريخ الطبري» فسقط لفظ: الرسول، وصارت صورته هكذا: هذا قبرُ رسول الله عيسى، وكثيراً ما يسقطُ اللفظُ المكرر عند الكتابة ويتكرر اللفظ الواحدُ.

فشغب به الطائفة الباغية الكاديانية وزعمت أنه أصرحُ دليل لهم على وفاة عيسى عليه السلام. وهذا هو دَيْدَنُ الزائغين من بدء الزمان، يستفيدون من أغلاطِ الرواة وتحريفِ الناسخين، ويتَّبِعُون ما تشابه منه، وأما الرَّاسخون في العلم فيتبعون المحكمات ويأخذون العلم من مكانه، قاتلهم الله ما أجهلهم! أيتمسكون بما في الطبري ولا يستحيون أن تلك الواقعة بعينها موجودةٌ في «الوفا» وفيه رسول رسول الله عيسى، فطاح ما ركبوا عليه من الجهل. وقد حقق أهل أوربا مجيء حواريين في الهند أيضاً، وقالوا: إنهما دُفِنا في بلدة مدراس، وكذلك حواريان مدفونان في إيطاليا، وحواري في تبت. وهكذا ثبتَ ذهابهم إلى يونان وقسطنطينة، أيضاً. والذي يدلك على أنهم لم يذهبوا إليهم من عند أنفسهم بل بعثهم عيسى عليه السلام: أن النبي ﷺ لما كتب كُتباً إلى النَّجاشي والمُقوْقَس ودُومة الجندل وغيرهم قال لأصحابه: «إني أبعثُكم كما بَعثَ عيسى عليه السلام الحواريين».

فنشأ منه جهلٌ آخر للنصارى، فإنهم استدلوا به على عمومِ بعثة عيسى عليه السلام، وقالوا: إنها لو لم تكن عامة لما بعث الحواريين إلى الأطراف، ولم يعلموا أن الدعوة إلى التوحيد لا تختص بنبي دون نبي، بل تجوزُ لهم الدعوةُ إلى الشريعة أيضاً إذا لم يكن فيهم نبيٌ. فأهل المدينة لم يكن لهم نبيٌ إذ ذاك وكانوا من بني إسرائيل، وهو رسولٌ إلى بني إسرائيل بنص القرآن، فلو كان دعاهم إلى شريعتِهِ لما كان فيه بأسٌ أيضاً، ولكنهم لم تبلغ إليهم دعوته.

وإذا كان أمرُهم ذلك، فالمسألة فيهم عندي أنه لو كان أحد منهم على دينٍ سماوي من قبلُ كعبد الله بن سلام، فإنه كان على اليهودية، ولم تشملهم دعوة عيسى عليه السلام بخصوصها، ينبغي أن يكون ناجياً. نعم، لو كان في الشام لما احتاج إلى خصوص الدعوة وكفته دعوة عامة، وهذا لم تبلغه الدعوةُ ولم يكن من سكان الشام وكان على دينِ حقٍ فيكون ناجياً، لأنه لم يلتزم شريعة عيسى عليه السلام لعدم المطالبة من جهته لا للإباء منه. نعم، يخرج عن هذا الاستحقاق من كانت دعوتُهُ بلغت إليه ثم ردها. أما إذا كان قومُهُ يدعى في الشام وهذا كان غافلاً عن دعوته لعدم علمه، فإنه بعد الإيمان بالنبي يستحق الأجر مرتين إن شاء الله تعالى وكفاه التصديق إجمالاً.

ويتضحُ ذلك كل الاتضاح بعد البحث في معنى عموم البعثة فاعلم: أن النبي ﷺ مبعوثٌ إلى كافة الناس بلا خلاف. ثم قيل: إن إبراهيم ونوحاً عليهما السلام أيضاً كذلك، فإنه يقال لنوح: إنه أولُ نبيٍّ ﷺ في الأرض. فتصدى العلماءُ لجوابه، لأن البعثةَ العامة قد عُدَّت من خصائصه ﷺ. وتوجه إليه الحافظ رحمه الله تعالى في «الفتح» والسيوطي رحمه الله تعالى في «حاشية النسائي» ولكنهما لم يذكرا وجهاً قوياً.

والذي ظهر لي: أن بِعثة الأنبياء كلهم عامة في حق التوحيد كما صرح به ابن دقيقِ العيد، بمعنى أنه يجوز لهم أن يدعو إليه من شاؤوا سواء كانوا مبعوثين إليهم أم لا. ويجبُ على القوم إجابة دعوتهم ولا يسعُ لهم الإنكار بحال، فإن أنكروا استحقوا النار.

بقي أنه ماذا معيار بلوغ الدعوة وأنه هل يُشترط التبليغ إلى كل نفس أو مصر على رؤوس الأشهاد؟ أو كفى له التبليغ إلى من حَضَرَه، فذلك مما لا علم لنا به. وإذاً فالتعبيرُ الأوفى أن يقال: إن مَنْ تحقق التبليغُ فيهم بأي نحو كان فإنه يُعَدُّ كافراً بالجحود، سواء كان ذلك النبي بُعث إليهم أم لا. ثم إن كانوا متعبدين بشريعة سماوية من قبل لا يجبُ عليهم الدخول في شريعته. ما لم تبلغهم الدعوة إلى الشريعة أيضاً، فإن بَلَغَتْ وجب التعبدُ بها أيضاً، ويحمل ذلك على نسخ شريعة المدعو له، فإن لم تكن عندهم شريعة سماوية من قبل، وجبَ عليهم الدخول في شريعته بدون دعوة إليها، هذا فيمن بلغت إليهم دعوة نبي بخصوصها.

وأما الذين لم تبلغ إليهم الدعوة بخصوصها، ولكن بلغ إليهم خبر ذلك النبي كسائر الأخبار تحمل من بلد إلى بلد، يجب عليهم الإيمان به أيضاً، فإن آمنوا به نَجوا وإن أبَوا هلكوا، وتكون معاملتهُم مع ذلك النبي كمعاملتنا مع سائر الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام، أعني التصديق فقط. ولا يجبُ عليهم التعبدُ بشريعته بمجرد بلوغ خبره إذا كانوا على شريعة نبي من

قبل. وهذا كلُّه قبل هذه الشريعة الآخرة، وأما بعدها فلا يسعُ لأحدٍ الانحراف عنها بحال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وبالجملةِ دعوةُ التوحيد لا تختصُ بنبي دون نبي، بل هي عامة مطلقاً. وأما الدعوة إلى شريعته فخاصة بالنبي ﷺ، بمعنى أنه يجب أن يدعوَ إليها جميع من في الأرض، وقد تمت على أيدي الخلفاء الراشدين. وأما سائر الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام فكانت دعوتهم إلى شرائعهم مقصورة على أقوامهم وتبليغُ من سواهم كان في اختيارهم، ولم يكن فريضة عليهم. والسر في شُهرةِ عموم بِعثة هذين النبيين أنه لم يُبْعث لمناقضةِ الكفر غيرُ هذين. أما موسى وعيسى عليهما الصَّلاة والسَّلام فإنهما بُعثا إلى بني إسرائيل وكانوا مسلمين نَسَبَاً فإنهم من أولاد يعقوب عليه الصَّلاة والسَّلام، بخلاف نوح عليه الصَّلاة والسَّلام فإنه أول من ناقض الكفر، ولذا لقِّب بنبي الله، وكذلك إبراهيم عليه الصلاة والسلام أول من رد على الصابئين وأسس الحنيفية.

والنبي إذا رد على شيء يكون عاماً لجميع البلاد وهذه مقدمةٌ ينبغي أن يُبحث عنها أن النبي إذا ردّ على شيءٍ فهل يقتصرُ ردُّه على من بُعث إليهم أو يعمُ لمن في الأرض. وهذا في باب العقائد ظاهر، فإنها مشتركة في الأديان كلها فيعم الرد قطعاً، وأما في الشريعةِ ففيه نظرٌ، فالعموم من هذه الجهة، وللقومِ أجوبةٌ أخرى فليراجعه من «الفتح»[١].

إذا علمتَ هذا فاعلم أن عبد الله بن سلام إنما هو ممن بلغ إليه خبر عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام، ولا نظن بمثل عبد الله بن سلام إلا أن يكون صَدَّقَه لما قد علمنا من سلامة فطرتِهِ حين حضر بمجلس النبي ﷺ وانطلق لسانُهُ بعد نظرة، بأن هذا الوجه ليس بوجه كذاب فلا نسيءُ به الظن. ولا نقول: إنه لم يصدقه، فإذا كان كذلك فقد كفاه عن عهدة الدخولِ في شريعته، لأنه لم تبلغ إليه الدعوة إلى شريعته وإن بلغ إليه خبره كما علمت، نعم لو كان بلغ إليه وصي عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام ودعاه إلى شريعته، لوجب عليه الدخول في شريعته أيضاً، ولكنه لم يصل إليه ومات دونه فكفَاهُ تصديقهُ به لإحراز أجر إيمانه.

وحينئذٍ بقاؤه على اليهودية وعمله بالتوراة لا يمنعُ عن تحصيل الأجر، فلما ظَهَر النبي ﷺ وآمن به أيضاً حصل له الأجر مرتين، لأنه أحرز إيمانَه مرة من قبلُ، وهذا إيمانٌ ثانٍ فيحصل له الأجر أيضاً. نعم، الذين كانوا في الشام وأنكروا به لا يحصلُ لهم بالإيمان بالنبي ﷺ إلا أجرٌ واحد، بخلاف مَنْ كانوا في المدينة، فإنه ليس عليهم إلا التصديق لعدم بلوغ دعوة الشريعة إليهم، وكانوا على دين سماوي من قبلُ فيُحرزُون الأجر مرتين.

فإن قلت: وفي المعالم أن عبد الله بن سلام جاء النبي ﷺ مع ابن أخيه، وقال: لو آمنت

---

(١) قلت: إن عموم بعثتهما لزوماً كان أو قصداً بأي معنًى أخذتُه، إنما كان لأهل زمانهما، بخلاف عموم بعثة نبينا ﷺ فإنه مبسوطٌ على البَسيطةِ طولاً وعرضاً يعني تحبط على جميع من في الأرض إلى يوم القيمة، ولا يختص بزمان، فلا شركة فيه لأحد، والله تعالى أعلم.

بجميع الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام غير عيسى فهل يكفى ذلك للنجاة؟ فقال النبي ﷺ: «كلا»، أو كما قال. وهذا يدلُ على أنه لم يؤمن به أيضاً.

قلت: أولاً: إن إسناده ساقطٌ. وثانياً: إن سؤاله من باب الفَرض. وتحقيق المسألة لا أنه يُخبِرُ عن حالِهِ، بل يريد أنه لو فَعَلَه أحدٌ هل يُعتبر منه أم لا؟ وثالثاً: أنه لما آمن بعيسى عليه الصَّلاة والسَّلام إجمالاً لعدم التفصيل عنده، ثم عنده التوراة من قبل إماماً ورحمة.

وهذه الشريعة الكاملة الجامعة الآن، فهل يجبُ عليه الإيمانُ بها تفصيلاً بعد هاتين أم لا؟ فهذا أيضاً احتمال من الاحتمالات. والحاصل: أنه إذا ظهر أمرهُ ونيتُهُ من الأحاديث القوية فلا نتركه لروايات ساقطةٍ ولا نُسيءُ به الظن ونأولُ فيما وردَ خلافه. وبعد هذا التحقيق انحلت العقدة التي عرضتُ على الحافظ رحمه الله تعالى فألجأتهُ إلى التزام باطل، والحمد لله. ثم قال قائل: إن مسألة إحراز الأجرين ينبغي أن تكون مقتصرةٌ على زمانِ عدم التحريف، فأما إذا حرفوا كتبهم وبدلوا كلام الله من بعد ما عَقَلُوه فلا ينبغي أن يحصل لهم الأجران. قلت: وهذا القائل خالفَ نصَّ الحديث، فإن حديثه ﷺ إنما كان لأهل زمانه، وحالُهم إذ ذاك معلومٌ.

والذي عندي أن يُفصَّلَ في التحريف، فإن كان بلغَ تحريفُهم إلى حد الكفر البواحِ، ينبغي أن لا يحصل لهم الأجر مرتين، وإلا فالأمر كما في الحديث. نعم، يمكن اختلافَ كلمات الكفر في الشريعتين كلفظ: الابن، فإنه مستعمل في الكتب السابقة بأي تأويل كان، وهو كفر في شريعتنا مطلقاً، فينبغي رعايته أيضاً. وراجع بحثه من «فتح العزيز» من تفسير قوله تعالى: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١٨] إلخ من أن التأويلَ الباطل هل يُفيد شيئاً أم لا؟ فإن النصارى كفار قطعاً، لكنهم كذلك يدَّعون التوحيد أيضاً. والشريعة الغراء قد اعتبرت به بعض اعتبار، حيث ميَّزَهم عن سائر الكفار في جواز المُنَاكحات مع نسائهم وأكل ذبائحهم.

فإذا خفف اللَّهُ فيهم في أمور الدنيا لرعايةِ دينٍ سماوي، فلا بُعد أن يغمض عنهم في الآخرة أيضاً ويمنحهم أجرهم مرتين بعبرة إيمانهم الأول أيضاً لمجرد ادعائهم. فإن قلت: إن الأجرين لهؤلاء الثلاثة فقط أو لغيرهم أيضاً، فالجواب كما قاله السيوطي رحمه الله تعالى في نظم له: أنهم يبلغون إلى اثنين وعشرين نوعاً. ومن ههنا ترددت أن هذا العدد محصورٌ أو فيه أمرٌ جامع، وما تحصل لي هو أن كلَّ عمل عُرِضَ على بني إسرائيل فقصَّروا فيه، فإن حافظنا عليها فلنا فيه الأجران. كما عند مسلم في صلاة العصر: «إنها صلاة فُرضت على مَنْ قبلكم، فإن حافظتم عليها فلكم أجران» ـ بالمعنى ـ. وكما أن بني إسرائيل كانوا يغسِلون أيديهم قبل الطعام، فلو غسلناها قبل الطعام وبعده فلنا أجران الترمذي.

فإن قلت: إذا كان الأجران على العملين فأي فائدة في ذكر هذه الثلاثة؟ فإن كلَّ من يعملُ عملين يستحق أجرين. قلت: إنما خصَّصها لانضباطها والاعتداد بحالها. والحكم الشرعي إنما يجيءُ في نوعٍ أو في صِنْفٍ منضبط لا في الأشخاص، فإن ورد في شخص يعد من خصوصيته ولا يعم. ومن ههنا بحث في الأصول، أنه هل يجوز خلوّ حكم شرعي من الحكمة. ونسب إلينا أنه يجوز كما في استبراء البِكْر، فإن البكر لا شبهةَ فيها للعلوق، فالاستبراء فيها خال عن

الحكمة ظاهراً، ومر عليه شارح «الوقاية» وقال: إن ما يجبُ هو أن لا يخلو صِنْفٌ منضبط عن الحكمة، لا أنه يجب وجودُها في كل جزء. وحينئذٍ فخلوّ هذا الجزئيّ بخصوصه عن الحكمة لا يضرنا. ولم يقدر الشارحُ على غير هذا الجواب.

وعندي جوابُهُ لكنَّ الوقتَ لا يتحملُ بيانه وقد فَصَّلتُهُ في بَرْنَامجي. وقد يقال: إن في هذه الثلاثة إشكالاً ولا يتبادرُ الذهنُ إلى حصول الأجرين فيها، فإن المنساقَ إلى الذهن أن الإيمان طاعةٌ واحدةٌ، وإنما الفرقُ في الفروع، فاعتبار هذا الإيمان وهذا الإيمان ربما يفضي إلى التعجب، فتعرَّض إليه الحديث بأن الإيمان وإن كان واحداً إجمالاً، لكنه لما تعلق بنبيٍّ بخصوصه تفصيلاً، ثم تعلق بنبي آخر كذلك صار متعدداً باعتبار الشخص، فإنه إذا آمن بنبي فهذا عملٌ، ثم إذا آمن بنبي آخر في زمانه فهذا عمل آخر متجدداً. وكذلك يتوهم أن العبدَ عبدٌ لمولاه، فلعله لا يستحق الأجرَ في خدمته، وكذلك التزوج لنفعه فلا يكونُ عليه الأجر أيضاً.

وقد يقال: إنه خصَّصَها بالذكر لأجل التنبيهِ والتحريضِ على هذين العَمَلين، فإن جمعهما عسير، لأن الكتابي إذا آمن بنبيه فالإيمان بالنبي ﷺ يَشُقُّ عليه. فنبه على أنه بهذا الإيمان لا يُحرمُ عن أجر إيمانه، بل يبقى إيمانُهُ معتبراً ومأجوراً عليه كما كان، بل يضعَّفُ أجره فيحصل مرتين. وكذلك العبدُ إذا اشتغل بخدمة مولاه، ربما لا يجدُ وقتاً لأداء الصلوات ولا أقل من أن يتعسر عليه، فحرَّضَهُ على أن يؤديَ حق الله أيضاً ليحصل له الأجران. وهكذا الأمر في تزوج الجارية، فإن الطبائعَ الفاضلةَ نافرةٌ عنها، فحرَّضَ على إعتاقِها والتزوج منها، ليحصل له الأجران. وتوهَّم بعضهم أن العبد إن صلى فله أجران على صلاته، وليس كذلك، بل الأجران على العملين: أجرٌ على خدمةِ مولاه، وأجر على أداء الصلاة(١).

---

(١) قال أبو جعفر: وهذا الذي جئنا بهذه الآثار من أجل قول رسول الله ﷺ في الثلاثة الذين يؤتون أجرهم مرتين: «رجل آمن بنبيه ثم أدرك النبي ﷺ فآمن به». لأنا عقلنا بذلك إنما أراد مَنْ دخل من أهل دين النبي الذي كان قبل رسول الله ﷺ ممن كان مؤمناً به في دين النبي. وعقلنا بذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام الذي كان رسول الله ﷺ يعقبه من أنبياء الله عزّ وجلّ هو عيسى عليه السلام، فمن كان كذلك استحق أجره مرتين، وإن من لم يَكُن كذلك لم يستحق بدخولِهِ في دينِ النبي ﷺ إلاّ أجراً واحداً، وهو أجر دُخوله في دينه.
فأما ما كان فيه قبل ذلك من دين موسى عليه السلام فإنه لا يستحقُ به مثل ذلك، لأن دين عيسى عليه السلام قد طرأ على دين موسى ولم يَتبَعه، فخرج بذلك من دين موسى ثم اتبع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد كان من قبلِ اتِّباعه إياه على غير ما كان الله عزّ وجلّ تعبّده أن يكون عليه عن دين عيسى. وعقلنا مما ذكرنا أن الذي يؤتي أجره مرتين بإيمانه، كان بنبيه ثم بإيمانه كان بالنبي عليه الصلاة والسلام هو الذي أدرك النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو على ما تعبد عليه من دين النبي الذي كان قبله وهو عيسى عليه السلام حتى دخل منه في دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم.
ومما يؤكدُ ما ذكرنا، ما رُوي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله في حديث عياض بن حماد ما قد حدثنا يزيد بن سنان وإبراهيم بن أبي داود حدثنا أبي عمر الحوفي حدثنا همام بن يحيى حدثنا قتادة حدثني العلاء بن زياد ويزيد أخو مطرف ورجلان آخران ـ نسي همام اسميهما ـ أن مطرفا حدثهم أن عياض بن حماد حدثه أنه سمع=

٣٣ ـ باب عِظَةِ الإمَامِ النِّسَاءَ وَتَعْلِيمِهِنَّ

٩٨ ـ حدّثنا سُلَيمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَيُّوبَ قَالَ: سَمِعْتُ عَطَاءً قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ: أَشْهَدُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ـ أَوْ قَالَ عَطَاءٌ: أَشْهَدُ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ـ خَرَجَ وَمَعَهُ بِلَالٌ، فَظَنَّ أَنَّهُ لَمْ يُسْمِعِ النِّسَاءَ، فَوَعَظَهُنَّ وَأَمَرَهُنَّ بِالصَّدَقَةِ، فَجَعَلَتِ الْمَرْأَةُ تُلْقِي الْقُرْطَ وَالْخَاتَمَ، وَبِلَالٌ يَأْخُذُ فِي طَرَفِ ثَوْبِهِ.

وَقَالَ إِسْمَاعِيلُ: عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ عَطَاءٍ، وَقَالَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَشْهَدُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ. [الحديث ٩٨ ـ أطرافه في: ٨٦٣، ٩٦٢، ٩٦٤، ٩٧٥، ٩٧٧، ٩٧٩، ٩٨٩، ١٤٣١، ١٤٤٩، ٤٨٩٥، ٥٢٤٩، ٥٨٨٠، ٥٨٨١، ٥٨٨٣، ٧٣٢٥].

٣٤ ـ باب الْحِرْصِ عَلَى الحَدِيثِ

٩٩ ـ حدّثنا عَبْدُ ٱلْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ ٱللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ، عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي عَمْرٍو، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ المَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّهُ قَالَ: قِيلَ: يَا رَسُولَ ٱللَّهِ مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ رَسُولُ ٱللَّهِ ﷺ: «لَقَدْ ظَنَنْتُ ـ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ ـ أَنْ لَا يَسْأَلُنِي عَنْ هٰذَا الحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلُ مِنْكَ، لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الحَدِيثِ، أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مَنْ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ خَالِصاً مِنْ قَلْبِهِ أَوْ نَفْسِهِ». [الحديث ٩٩ ـ طرفه في: ٦٥٧٠].

يريدُ أن التبليغَ لا يختصُ بالرجال، بل يعم النساءَ أيضاً. وكان هذا يومُ عيدٍ، ولعل التحريض كان في صدقَةِ الفِطر.

قوله: «شنف» (بالى) قرط (در) أسعد الناس (يعني كسكى قسمت مين آب كى شفاعت زياده بريكى).

٩٩ ـ قوله: (خالصاً) وأكثرُ الأحاديث ساكتةٌ عن هذا القيد، وهو معتبرٌ قطعاً. والخُلوصُ

= رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول في خطبته: «إن الله اطلعَ على عبادِهِ فمقتهم عربهم وعجمهم إلاّ بقايا من أهل الكتاب ـ فأخبر صلى الله عليه وآله وسلم أنه لم يدخل في مقت الله ذلك بقايا من أهل الكتاب وهم عندنا والله أعلم الذين يقولون نحن على ما بعث به عيسى عليه السلام ممن لم يبدله ولم يدخل فيه ما ليس منه وبقي على ما تعبده الله عزّ وجلّ قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يومئذٍ هذا القول والله نسأله التوفيق مشكل الآثار ص ٣٩٦ ج ٢.

قلت: وظهر مما ذكرنا من كلام الطحاوي أن الأجرين إنما هما على عَمَلين: إيمانه بنبيه وإيمانه بالنبي ﷺ، ومن لم يكن عنده إلاّ إيمان واحد فإنه لا يستحقُ الأجرين، وهذا الذي اختاره الشيخ رحمه الله وذهب بعضهم إلى أن الأجرين لهم على عمل واحد أي، الإيمان بالنبي ﷺ، وذلك من حيث أن الكتابيَّ يشقُ عليه الإيمان بالنبي ﷺ فبشره بالأجرين ليتقدّم إليه، والظاهر هو الأول، والله تعالى أعلم بالصواب.

في اللغة: ما لا غِش فيه. وفي الاصطلاح: قريب من معنى الحنيف، ثم لا تعارضَ بينه وبين ما رُوي: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» فإن الأول فيمن يدخل في الشفاعة. والثاني فيمن يظهرُ في حقِّه النفع الكثير. وكذا لا يخالفُ ما عند البخاري ومسلم: «أن قوماً يخرجون بلا عمل عَمِلُوه بقبضة الرحمن ولا يكونُ خروجهم بيد النبي ﷺ، فإنه يدل على أن شفاعته مختصةٌ بالعاملين. وأما الذين لا عملَ لهم فإنهم يخرجونَ بقبضة الرحمن، ولا تنفع الشفاعة فيهم مع وجود كلمة التوحيد عندهم. قلنا: إن الشفاعة نفعت لهم أيضاً، بيد أنَّ الرحمنَ توكَّل بإخراجهم ولم يفوضه إلى أحد، فهؤلاء أيضاً يخلصون عن النار ببركة الشفاعة، إلَّا أنهم لا يخرجونَ بيده الكريمة، بل يتولَّاهُم الرحمن بنفسه وقد بينا سره في كتاب الإيمان[1].

٣٥ ـ باب كَيفَ يُقْبَضُ العِلمُ

وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ العَزِيزِ إِلَى أَبِي بَكْرِ بْنِ حَزْم: انْظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاكْتُبْهُ، فَإِنِّي خِفتُ دُرُوسَ العِلمِ وَذَهَابَ العُلَمَاءِ، وَلَا تَقْبَلْ إِلَّا حَدِيثَ النَّبِيِّ ﷺ، وَلْتُفشُوا العِلمَ، وَلتَجْلِسُوا حَتَّى يُعَلَّمَ مَنْ لَا يَعْلَمُ، فَإِنَّ العِلمَ لَا يَهْلِكُ حَتَّى يَكُونَ سِرّاً.

١٠٠ ـ حدّثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ العَاصِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ العِلمَ انْتِزَاعاً يَنْتَزِعُهُ مِنَ العِبَادِ، وَلكِنْ يَقْبِضُ العِلمَ بِقَبْضِ العُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِماً، اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوساً جُهَّالاً، فَسُئِلُوا، فَأَفتَوا بِغَيرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا».

قَالَ الفِرَبْرِيُّ: حَدَّثَنَا عَبَّاسٌ قَالَ: حَدَّثَنَا قُتَيبَةُ: قال: حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ هِشَامٍ نَحْوَهُ.

[الحديث ١٠٠ ـ طرفه في: ٧٣٠٧].

قوله: (أبو بكر بن حزم) قاضي المدينة "دروس" وحقيقته الفَنَاءُ بعد البِلى تدريجاً "يعني برانا بن بيدا هونا أو رفنا هوتى جانا".

والتحقيق عندي: أن كل شيء يمر عليه الزمان فإنه يندرسُ ويفنَى تدريجاً، أي يَبْلى فيبلى ثم يَفْنى. ولذا ترى الأجساد أنها تندرسُ لأنها يمر عليها الزمان. ولما كان الله عز وجل لا تبلغُ شائبةُ الاندراس إلى جَنَابِ قُدْسِهِ، كان عالياً عن الزمان أيضاً.

---

(١) وتفصيله أن المؤمنين العاصين حين يدخلون في جهنم يُحرِّمُ عليها أن تأكلَ وجوههم. وقيل: بل أعضاء الوضوء كلها، وكيفما كان يعرفهم النبي ﷺ بسلامة وجوههم أو الأعضاء منهم فيخرجُهم عن النار. أما الذين لا عَمَلَ عندهم ولا خير، فيمتحشون مطلقاً وتتغيرُ وجوهُهم أيضاً، ولا يبقى سبيلٌ إلى معرفتِهم فلا يقدِرُ النبي ﷺ على إخراجهم بيده الكريمة، إلاّ أن شفاعته تشملُ لكل من قال: لا إله إلاّ الله، فيخرجهم الله تعالى بعلمِه المحيط من أجل شفاعة حبيبه ﷺ لهم. ومن هنا تبين أن الشفاعة ظهرت فيهم أيضاً وإن تكفَّل بإخراجهم الرحمن، والله تعالى أعلم بالصواب.

قوله: (وكتب عمر بن عبد العزيز) وهو أولُ من تهيأ لجمع العلم. قوله: (ينزعه) أي لا يسلب ما كان حاصلاً من قبل.

قوله: (الفِرَبري) رحمه الله تعالى هو من تلامذة البخاري. وليس هذا من عبارة البخاري، إنما ألحقها صاحب النُّسخة، فهذا الإسنادُ عند الفِرَبري من غير طريق البخاري، وكثيراً ما يفعله الفربري، فإنه كلما يجدُ إسناداً غير إسناد البخاري يأتي به أيضاً.

٣٦ ـ باب هَل يُجْعَلُ لِلنِّسَاءِ يَوْمٌ عَلَى حِدَةٍ فِي العِلمِ

١٠١ ـ حدّثنا آدمُ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ الأَصْبَهَانِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ ذَكْوَانَ: يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَتِ النِّسَاءُ لِلنَّبِيِّ ﷺ غَلَبَنَا عَلَيكَ الرِّجَالُ، فَاجْعَل لَنَا يَوْماً مِنْ نَفسِكَ، فَوَعَدَهُنَّ يَوْماً لَقِيَهُنَّ فِيهِ، فَوَعَظَهُنَّ وَأَمَرَهُنَّ، فَكَانَ فِيما قَالَ لَهُنَّ: «مَا مِنْكُنَّ امْرَأَةٌ تُقَدِّمُ ثَلاثاً مِنْ وَلَدِهَا، إِلَّا كَانَ لَهَا حِجَاباً مِنَ النَّارِ». فَقَالَتِ امْرَأَةٌ: واثنين؟ فَقَالَ: «واثنين». [الحديث ١٠١ ـ طرفاه في: ١٢٤٩، ٧٣١٠].

١٠٢ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الأَصْبَهَانِيِّ، عَنْ ذَكْوَانَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بهذا.

وَعَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الأَصْبَهَانِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا حَازِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ قَالَ: «ثَلاثَةً لَمْ يَبْلُغُوا الحِنْثَ». [الحديث ١٠٢ ـ طرفه في: ١٢٥٠].

١٠١ ـ (أبو سعيد) اسمه: سعيد بن مالك.

قوله: (من نفسك) يعني اجعل لنا يوماً من نفسك ومن عندك، لأنه لا يليقُ بنا أن نُعيِّنه من عندنا.

قوله: (واثنين) عطفُ تلقين، وأثبت الحافظ رحمه الله تعالى أنه حكم الواحد أيضاً، فإن مفهومَ العدد لا يعتبر إجماعاً، نعم قد يعرضُ للمتكلم أمر اعتباري في الذهن يكون سبباً لذكر العدد المخصوص، ولا يكون مداراً للحكم. وفي الحديث فيه قيد وهو «لم يبلغ الحنث» والحِنْثُ في اللغة: "ناشايان كام" والمراد منه البلوغ، فلو كانوا بالغين فكذلك أيضاً، إلَّا أنَّ نفعَ الصبيان لعصمتهم وشفاعتِهم، ونفعَ البالغين لمزيدِ التأسفِ على وفاتهم والصبر عليهم.

٣٧ ـ باب مَنْ سَمِعَ شَيئاً فَرَاجَعَ حَتَّى يَعْرِفَهُ

١٠٣ ـ حدّثنا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ: أَخْبَرَنَا نَافِعُ بْنُ عُمَرَ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي مُلَيكَةَ: أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ: كَانَتْ لَا تَسْمَعُ شَيئاً لَا تَعْرِفُهُ، إِلَّا رَاجَعَتْ فِيهِ حَتَّى تَعْرِفَهُ، وَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَنْ حُوسِبَ عُذِّبَ» قَالَتْ عَائِشَةُ: فَقُلْتُ: أَوَلَيسَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾ [الانشقاق: ٨] قَالَتْ: فَقَالَ: «إِنَّمَا ذٰلِكَ العَرْضُ، وَلٰكِنْ مَنْ نُوقِشَ الحِسَابَ يَهْلِكْ». [الحديث ١٠٣ ـ أطرافه في: ٤٩٣٩، ٦٥٣٦، ٦٥٣٧].

هذا هو الترتيب الصحيح. ويردُ عليه سؤال عائشة رضي الله عنها. وحاصلُ جوابِهِ ﷺ أن الحسابَ اليسيرَ هو العَرْضُ فقط، والعذابُ لمن نُوقِش فيه.

وانعكس الترتيب في بعض طرقِهِ كما يأتي في الصفحة الآتية. فقدم فيه قوله: «من نوقش عذب» ولا يتأتى عليه سؤالُ عائشة رضي الله تعالى عنها، فإنه لم يقل بالعذاب لمن حوسب، وإنما أخبرَ به لمن نُوقش، فلا سؤال، فاحفظه ولا تغفُل. فإن الحديثَ إذا وردَ بألفاظٍ مختلفةٍ فليؤخَذ بجميعِ ما ورد من طرُقِهِ ثم ليختَر أقربَ ألفاظه وأعجبها إلى الذوق والتبادر، فإن الرواية بالمعنى فاشيةٌ، والتغييرَ من الرواة معلومٌ.

١٠٣ ـ قوله: (إنما ذلك العَرْض) واستفدتُ منه أنه يجوزُ للتفهيم تغييرُ عُنوان القرآن، كما غيره النبي ﷺ من الحساب اليسير إلى العَرْض، وهذا مهم فاعلمه. ثم العَرْض غير التعليم، قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١] فآدم معلَّم والملائكة معروضٌ عليهم. ولم يعلمهم من أسمائها شيئاً فلا إشكال في حديث عَرْض الأعمال.

٣٨ ـ باب لِيُبَلِّغ العِلمَ الشَّاهِدُ الغَائِبَ

قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

١٠٤ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ: حَدَّثَنِي سَعِيدٌ، عَنْ أَبِي شُرَيحٍ: أَنَّهُ قَالَ لِعَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ ـ وَهُوَ يَبْعَثُ البُعُوثَ إِلَى مَكَّةَ ـ: ائْذَنْ لِي أَيُّها الأَمِيرُ، أُحَدِّثْكَ قَوْلاً قَامَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ الغَدَ مِنْ يَوْمِ الفَتْحِ، سَمِعَتْهُ أُذُنَايَ، وَوَعَاهُ قَلْبِي، وَأَبْصَرَتْهُ عَيْنَايَ، حِينَ تَكَلَّمَ بِهِ حَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنى عَلَيهِ، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ مَكَّةَ حَرَّمَهَا اللَّهُ، وَلَمْ يُحَرِّمْهَا النَّاسُ، فَلَا يَحِلُّ لامْرِىءٍ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَماً، وَلَا يَعْضِدَ بِهَا شَجَرَةً، فَإِنْ أَحَدٌ تَرَخَّصَ لِقِتَالِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِيهَا فَقُولُوا: إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذِنَ لِرَسُولِهِ، وَلَمْ يَأْذَنْ لَكُمْ، وَإِنَّمَا أَذِنَ لِي فِيهَا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، ثُمَّ عَادَتْ حُرْمَتُهَا اليَوْمَ كَحُرْمَتِهَا بِالأَمْسِ، وَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الغَائِبَ».

فَقِيلَ لأَبِي شُرَيحٍ: مَا قَالَ عَمْرٌو؟ قَالَ: أَنَا أَعْلَمُ مِنْكَ يَا أَبَا شُرَيحٍ، إِنَّ مَكَّةَ لَا تُعِيذُ عاصِياً وَلَا فاراً بِدَمٍ وَلَا فَاراً بِخَرْبَةٍ. [الحديث ١٠٤ ـ طرفاه في: ١٨٣٢، ٤٢٩٥].

قوله: (أبو شريح) صحابي.

(عمرو بن سعيد) والي المدينة من جهة يزيد: ولم يذكر المحدثون سُوء حاله، إلا أني رأيت حكايةً بالإسناد تدلُّ على شَقَاوته، حتى أخشى عليه سلبَ الإيمان، فلا أدري هل خفيتْ عليهم أو ماذا؟ وكيفما كان ذِكرُهُ ههنا في ذيلِ القصة لا أنه راوي الحديث ليعدّ من رواة الصحيح. ثم إن المسألة عندنا فيمن جَنَى خارجَ الحرم، ثم التجأ إليه، أنَّ جنايتَه لو كانت في

الأطراف يُقتصُ منه في الحرم. فكأنها جعلت في حكم الأموال. وإن كانت في النَّفْس لا يُقتص منه في الحرم، ويُلجأ إلى الخروج حتى يُقتص منه. وعند الشافعية يقتص في الحرم، فحُرمةُ الحرمِ أزيدُ عندنا من الشافعية. وتمسك الحافظ رحمه الله تعالى بقول عمرو بن سعيد. قلت: وأنا راضٍ على هذا التقسيم، فإن الصحابيَّ في هذا الحديث يُوافقنَا في المسألة.

١٠٤ ـ قوله: (ولا يعضد) وراجع لتفصيله «شرح الوقاية» من الجاف والمنكسِرِ والنابتِ بنفسه، وعدمُ كونه مما ينبتُهُ الناس.

قوله: (ساعة من نهار) وهي من طلوع الشمس إلى الغروب كما في «مسند أحمد».

قوله: (الخَرْبَة) في الأصل سرقة الإبل، ثم عمَّم. وفي بعض النُّسخ: الخزية بمعنى "رسوائي" وراجع «دراسات اللبيب في الأسوة الحسنة للحبيب» فإنه تكلم في هذا الحديث كلاماً حسناً. وكتب أن الإمامَ أبا حنيفة رحمه الله تعالى قد فَهِمَه حق الفهم، وكان مصنفه من علماء السند، وأصله من الكشمير، وأجازه الشاه ولي الله قُدِّس سره بالكتابة، وحرر له أني أجيز لك ولمن كان لها أهلاً من أهل بلدك ـ وقد تكفل بطبعه غير المقلدين في زماننا، لأن مصنف الدراسات أيضاً لم يكن مقلداً، إلَّا أنه لم يكن متعصباً مثل هؤلاء، فإذا وجد كلمةَ حقٍ أقرَّ بها كما فعل ههنا ـ فإنه مدح الإمام على أنه هو الذي أدى حق الحديث وعمل به بدون تخصيص ولا تأويل.

قوله: (إن الحرمَ لا يعيذُ عاصياً) قلت: هو من باب كلمةِ حق أُريدَ بها الباطل، فإنه لا يصدُقُ على ابن الزبير أصلاً، بل يصدقُ عليه وعلى يزيد. وملخص القصة أن معاويةَ رضي الله عنه لما ولى يزيد أنكرَ عبد الله بن الزبير وأصحابَه أن يُبَايعوه ورحلَ عبد الله بن الزبير رضي الله عنه إلى مكة، فاستخلف بعدَه مروان، ثم عبد الملك، فولى عبد الملك الحجاج المبير ظالمُ هذه الأمة، فتولى قتْلَ ابن الزبير رضي الله عنه وفعلَ ما فعل، وأحرقَ قرناً كَبْش إسماعيل عليه الصَّلاة والسَّلام، وتهدمت حِصةٌ من البيت أيضاً، والعياذ بالله.

١٠٥ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الوَهَّابِ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي بَكْرَةَ، عَنْ أَبِي بَكْرَةَ ذُكِرَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ: «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ ـ قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَحْسِبُهُ قَالَ ـ وَأَعْرَاضَكُمْ، عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هذا، فِي شَهْرِكُمْ هذا، أَلَا لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ مِنْكُمُ الغَائِبَ»، وَكَانَ مُحَمَّدٌ يَقُولُ: صَدَقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، كَانَ ذٰلِكَ: «أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ» مَرَّتَيْنِ.

١٠٥ ـ قوله: (وكان محمد) جملةٌ معترِضةٌ ومعناها: تصديقُ ما أخبرَ به النبي ﷺ من أنه وَقَعَ كما أخبر. وثبت أن رُبَّ غائبٍ أحفظ من السامع.

٣٩ ـ باب إِثْمِ مَنْ كَذَبَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ

١٠٦ ـ حدّثنا عَلِيُّ بْنُ الجَعْدِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنِي مَنْصُورٌ قَالَ: سَمِعْتُ

رِبْعِيَّ بْنَ حِرَاشٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ عَلِيّاً يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ، فَإِنَّهُ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَلِجِ النَّارَ».

١٠٧ ـ حدّثنا أَبُو الوَلِيدِ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ جَامِعِ بْنِ شَدَّادٍ، عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِلزُّبَيْرِ: إِنِّي لَا أَسْمَعُكَ تُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَمَا يُحَدِّثُ فُلَانٌ وَفُلَانٌ؟ قَالَ: أَمَا إِنِّي لَمْ أُفَارِقْهُ، وَلكِنْ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».

١٠٨ ـ حدّثنا أَبُو مَعْمَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَارِثِ، عَنْ عَبْدِ العَزِيزِ قَالَ: قَالَ أَنَسٌ: إِنَّهُ لَيَمْنَعُنِي أَنْ أُحَدِّثَكُمْ حَدِيثاً كَثِيراً أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِباً فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».

واعلم أنَّ الجمهورَ على أن الكذبَ على النبي ﷺ عمداً من أشدِّ الكبائر. وذهب أبو محمد الجُويني ـ من كبار الفقهاء ـ إلى أنه كفرٌ. وأيَّده من المتأخرين الشيخ ناصر الدين بن المنير وأخوه الصغير زين الدين بن المنير. وأما من فرق بين الكذب عليه والكذب له تمسكاً، بقوله: من تكذب عليَّ فإنه جاهل، فإن الكذب كيف كان ليس له في حال بل هو عليه في كل حال فلا يجوزُ الكذبُ في الترغيب والترهيب أيضاً. والكذب بكسر الذال اسمٌ، وبسكونها مصدرٌ.

قال العيني: من ذكر حديثاً موضوعاً بدون ذكر وضعِهِ أو غَلِط في الإعراب فهو أيضاً تحت هذا الوعيد.

قال الحافظ في «الفتح»: إن هذا الحديث ثابت عن ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ. قلت: وهو عندي عن خمسينَ منهم. والحاصل: أنه حديثٌ متواترٌ قطعاً.

فائدة

واعلم أني لم أجد أتقن في باب النقل من المحدثين، ثم الفقهاء، ثم أهل اللغة فإنهم قد لا يأتون بحديث لا يكون له أصلٌ في كتب الحديث. وأما الذين أشربت قلوبهم فنَّ المعقول فإنه تبيَّن بعد الاستقراء أنهم لا عِلم لهم بأن الحديث ما هو؟ وأن البحثَ عن الأسانيد ماذا؟ ولكنهم إذا سمعوا الناس قالوا في كلام: إنه حديث، جعلوا يقولون: إنه حديث وإن كان موضوعاً.

١٠٩ ـ حدّثنا مَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدٍ، عَنْ سَلَمَةَ بن الأكوع قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ يَقُلْ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».

١٠٩ ـ قوله: (مكي بن إبراهيم) وهو حنفيٌ من أصحاب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله. وهذا أول الثلاثيات عند البخاري، وهي أزيدُ عند الدارمي منه، فإن الدارميَّ أكبر سناً منه، وشيء منها عند ابن ماجه أيضاً وليست عند أحد من الصحاح غيرها. وفي «مسند الإمام أبي

حنيفة» الثنائيات أيضاً. وقد مرَّ أنه تابعيٌ رؤيةً وتبع التابعي رِوَايةً، فإنه ثبتَ رؤيتُهُ أنساً رضي الله تعالى عنه عند الكل. وادَّعى العيني أنه رأى سبعة من الصحابة. وردها العلامة قاسم بن قُطْلُوبُغَا وقال: إنه لم يثبت له غير رؤية أنس رضي الله عنه. وقال الحافظ رحمه الله تعالى: إن العلامة قاسم مُتقنٌ وهو في اصطلاحهم من لا يغلطُ في أسماء الرواة وألفاظ الحديث. قلت: بل هو حافظ، وإن لم يكن مثل الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى.

ثم إن «مسند الإمام» إنما جُمِعَ بعده، والمتداول في الأيدي هو «مسند الخوارزمي» وهو المشهور بـ«مسند الإمام». وقد كان جَمعَةُ عشرة من الناس منهم حفاظ، ثم جمعَ الجميعَ الخوارزمي ثم جمع «مسنده» أربعة من الأئمة أيضاً: منهم أبو بكر المقرىء، وأبو نُعيم الأصْبَهاني وهذه المسانيد مفقودة كلها. وأحسن ما يمكن جمع مسنده من أمالي أبي يوسف رحمه الله تعالى، وكان يملي في زمان قضائه. وقد حضرَ في مجلس إملائه أحمد رحمه الله تعالى وابنَ معين أيضاً وعن ابن مَعين عندي أن أبا يوسف رحمه الله تعالى كان يحفظُ في زمن حفظهِ ستين حديثاً في مجلس واحد، وليس في «الجامع الصغير» حصة من الأحاديث. نعم، في «المبسوط» حصة منها، لكن الآفة فيها أن الطابع لم يميز فيما بين كلام محمد وكلام الشارح، وكذا حذف الأسانيد فتعطلت عن الفائدة.

١١٠ - حدّثنا مُوسى قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ أَبِي حَصِينٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «تَسَمَّوْا بِاسْمِي وَلَا تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي، وَمَنْ رَآنِي فِي المَنَامِ فَقَدْ رَآنِي، فَإِنَّ الشَّيطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَتِي، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّداً فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». [الحديث ١١٠ - أطرافه في: ٣٥٣٩، ٦١٨٨، ٦١٩٧، ٦٩٩٣].

١١٠ - قوله: (تسموا باسمي... إلخ) كان دأب العرب أنهم إذا دعوا أحداً أو أرادوا توقيره، دعوه بكنيته دون اسمه، وعليه ما جاء في الحديث أن رجلاً دعا أحداً بأبي القاسم، فالتفت إليه النبي ﷺ فقال الرجل: إني لم أردكَ، فنهى النبي ﷺ أن يُكْتَنَى أحد، بكنيته لئلا يحصلَ الالتباس، ولذا قال بعض العلماء: إن النهي مقتصر على زمانه، سواء تَكَنَّى منفرداً أو مع اسمه الشريف. وفي المسألة أقوال عديدة ذكرها الشارحون.

قوله: (من رآني في المنام... إلخ) والمعنى: من تعلقت رؤياه بي فهو تعلق صحيح، أي من تعلقت رؤياه بي في اعتقاده فهي رؤيا صحيحة، كذا قال صاحب «القوت».

واعلم أنه اختُلف في رؤيته ﷺ ومراد الحديث.

فقال بعضهم: إنه مخصوصٌ بما إذا رآه في حليته المباركة، واعتبر هؤلاء أطوارَ الحلية ولم يجوزوا المخالفة ولو بشعرة، فإن كان رآه في حليةِ صباه ينبغي أن تطابق بما كانت حليته فيه، وكذا في حلية الشباب والشيخوخة. ونقل البخاري عن ابن سِيرين في كتاب الرؤيا أنه كان يسأل الرائي عن حليته التي رآه فيها، فهذا دليلٌ على اعتباره أطوار الحلية، وهذه الجماعة قليلة.

وعممها بعضهم وقالوا: إن المرئي هو النبي ﷺ في أي حلية كان إذا كان عنده أنه رآهُ، ولم يعتبروا المطابقةَ بين الحلية المرئية والحلية التي هي حليتُهُ. ولما ضيَّق الأولونَ في رؤيته وقيدوها بتقييداتٍ وسعوا في اعتبار أقواله الحُلمية، بخلاف الجمهور فإنهم إذا وسَّعوا في أمر الرؤية ضيَّقوا في اعتبار تلك الأقوال، ولكنها تُعرضُ على الشريعة عند جميعهم، فإن وافقت قُبلتِ وإلا لا. وما ذكره النووي رحمه الله تعالى مضرٌ جداً، لأن ما أخبر النبي ﷺ به هو في رؤيته، ولم يخبرنا بأنه يقول له ويكلمه أيضاً، فما ثبتَ عنه يقظةً لا يُترك بما رئي مناماً.

وأيضاً النائم ليس على يقينٍ من كلامه ولا من كلام تلك الصورة المُرتبة، وليست تلك صورةٌ بصرية، بل رؤيا حُلمية، وأكثر الناس لا يعرفون حقيقتها، فلذا لا يجبُ الأخذ بها. ولكن إذا لم تخالف حكماً ظاهراً من الشرع حَسُن العملُ بها أدباً مع صورته ﷺ أو مِثالها. ولا ندَّعي أنه قاله ﷺ في الواقع، ولا أنه خاطبه، ولا أنه انتقل من مكانه، ولا أنه أحاط علمه الشريف بذلك البتة، وإنما الله أراه إياهُ لحكمةٍ علمها. وراجع له «شرح منهاج السنة» للسبكي.

وفيه حكاية ذكرها الشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى: أن رجلاً رأى النبي ﷺ في المنام يقول: اشرب الخمر، وكان الشيخ علي المتقي حياً إذ ذاكَ وهو حنفي، شيخ لمحمد طاهر صاحب «مجمع البحار»، وهو أيضاً حنفي كما صرح به هو بنفسه في رسالة خطية، وسها مولانا عبد الحي رحمه الله تعالى حيث عده من الشافعية ومن مصنفات شيخه «كنز العمال» رتب فيه كتاب السيوطي رحمه الله تعالى «جمع الجوامع» - فأجابه: أن النبي ﷺ إنما قال: لا تشرب الخمر، ولكن الشيطان لَبَّس عليك، والنوم وقت اختلال الحواس. فإذا أمكن في اليقظة أن يسمعَ رجلٌ بخلاف ما قاله القائل لعلة في الخارج أو من جهته، ففي النوم أولى. والدليل عليه أنك تشرب الخمر، فأقر به، وقال: نعم إني أشرب الخمر.

وعندي أنه قال له: اشرب الخمر تعريضاً على حاله القبيح، ويفهم هذا المعنى من لهجة المتكلم وكيفية تكلمه، فاللفظ الواحد قد يكون لمعناه، وقد يكون للتعريض. ثم التعريض قد يكون قولياً وقد يكون فعلياً، يُعرف ذلك بالقرائن. وقالت هذه الطائفة: إن الحلية تُنبىء عن حال الرائي، فإن كان حاله حسناً يراه في حالة حسنة، وإلا ففي غير ذلك. وفيه أيضاً حكاية أن رجلاً رآه ﷺ وعلى رأسه القَلنسوة الإنكليزية، فاستوحش منه، وكتب إلى مولانا الكنكوهي رحمه الله تعالى، فكتب إليه أنه إشارة إلى غلبة النصرانية على دينه.

ثم التحقيقُ أن رؤيتَه ﷺ لا تتعين في رؤيةِ عين الذات المباركة، فإن الأحوال في رؤية الشخص مختلفة، فربما نرى شخصاً من الأحياء ولا يكون له علمٌ برؤيتنا ولو كان في المنام عين ما في الخارج لكان عنده شعور بها، فالمرئيُ إذاً والله تعالى أعلم قد يكونُ صورةً مخلوقة لله تعالى على مِثال تلك الصورة، أي أنه تعالى يخلق حقيقة على مثال صورتِهِ وروحانيته أرانا إياها وأوقع في نفسنا مخاطبتها إياها، وقد تكونُ روحه المباركة بنفسها مع البدن المثالي. ثم قد تكون يقظَةً أيضا كما أنها قد تكون مناماً.

ويمكن عندي رؤيته ﷺ يقظةً[١] لمن رزقه الله سبحانه كما نقل عن السيوطي رحمه الله تعالى - وكان زاهداً متشدداً في الكلام على بعض معاصريه ممن له شأن - أنه رآه ﷺ اثنين وعشرين مرة وسأله عن أحاديث ثم صححها بعد تصحيحه ﷺ. وكتب إليه الشاذلي يستشفع به ببعض حاجته إلى سلطان الوقت، وكان يوقِّره فأبى السيوطي رحمه الله تعالى أن يشفع له، وقال: إني لا أفعلُ وذلك لأن فيه ضررُ نفسي وضررُ الأمة، لأني زرتُهُ ﷺ غير مرة ولا أعرفُ في نفسي أمراً غير أني لا أذهب إلى باب الملوك، فلو فعلتُ أمكن أن أحرم من زيارتِهِ المباركة. فأنا أرضى بضررِك اليسير من ضررِ الأمة الكثير.

والشعراني رحمه الله تعالى أيضاً كتب أنه رآه ﷺ وقرأ عليه البخاري في ثمانية رفقة معه، ثم سمَّاهم وكان واحد منهم حنفياً وكتب الدعاء الذي قرأه عند ختمِه. فالرؤية يقظة متحققة وإنكارُهَا جهلٌ. ثم عند مسلم في لفظ آخر: «فسيراني في اليقظة» ولعله حديث آخر ومضمون آخر يقتصر على حياته ﷺ، وفيه تبشير بالصحابية لمن كان رآه في المنام، ولكن الراوي شك فيه وقال: أو فكأنما رآني، فوقع التردد في أنهما حديثان أو واحد. ونقل العيني رحمه الله تعالى فيه زيادة أخرى «فإني أرى في كل صورة» وهي تضرُ الطائفة الأولى فإنها تُشعر بالتعميم وأن لا تخصيصَ بحلية دون حلية.

أقول وظاهرُ حديث البخاري يؤيد الطائفة الأولى، سيما إذا كان من لفظه: فإن الشيطان لا يتكونني، وحينئذٍ صرفُ هذه الزيادة عن ظاهرها أولى، فإنها لا توازي حديث البخاري. وشرحُهَا عندي دفع استبعاد، وهو أن النبي ﷺ إذا كان في المنام هو ولم يتمكن الشيطان من تمثله، فكيف تكون رؤيته في زمان واحدٍ لأشخاصٍ عديدة في أمكنة كذلك. والجواب: أنه ممكنٌ لأنه يُرى في كل صورة. أما إن تلك صورة مثالية أو عينه ﷺ فهو تابعٌ لمنامه قد تكون كذا وقد تكون كذا[٢].

---

(١) قلت: وقد بحث فيه السيوطي رحمه الله تعالى في رسالته: «تنوير الحَلَكَ في رؤية النبي والمَلَكَ» وملخصه على ما أحفظ الآن: أن عامة المحدثين إلى النفي وعامة الأولياء إلى إثباتها، وراجع التفصيل منها إن شئت.

(٢) قلت: هذا آخر ما سمعت من شيخي رحمه الله تعالى في هذا الباب. وهو يُشعر أنه اختار مسلكَ ابن سيرين ومن نحا نحوه. ولم يُعمم أمرَ الرؤية، بل قصرها على مطابقتها بما في الخارج، ولذا احتاج إلى تأويل قوله: فإني أرى في كل صورة. وقد كنتُ كتبتُ عنه فيما مضى ما يُشعر بخلاف ذلك، وهو أن السؤال عن حليته ينبغي أن يقتصرَ على الزمان الذي كان فيه أحدٌ ممن رآه ﷺ حياً كما في زمن الصحابة رضي الله عنهم، وأما إذا لم يكن بقي فيه واحد منهم فلا ينبغي السؤال عنها كما هو اليوم، وهكذا يفعلون أهل العرف في رؤياهم، فإذا رأيت رجلاً في المنام وقد بقي ممن رآه في حياته يسألونك أنَّك كيف رأيت صورته؟ فلو ذكرت ما خالف حليته يكذبونك ويقولون: إنك ما رأيته، لأنه لم يكن على تلك الحلية.

وأما إذا مضى عليه، برهة من الزمان ولم يبق لأحدٍ ممن رآه فلا يبحثون عن حليته، وهكذا ينبغي، فإن المنازعة إنما تكونُ ممن كان رآه، وأما إذا انقطع أثرُه وذهب ذِكره وفِكره فلا يمكنُ المنازعة، ويحتاج إلى تصديق رؤياه إلى شهادة قلبه فقط، فإذا ألقى في قلبه أنه رآى فلاناً فإنه كذلك، ولو خالفت حليته مما في الخارج، فكذلك ينبغي رؤيته النبي ﷺ أن لا يُسأل عن حليته اليوم، لأنه لم يبق من الصحابة رضي الله عنهم ولا من رآهم ورأى من رآهم أحد، فمن الباحث عن الحلية إنما هو شهادة القلب وبُشرى المؤمن، فتحقيقه هذا يعلَّق بالقلب ويثلج به الصدر، إلاّ أنه فيما أفهم راجعٌ إلى المذهب الثاني أو أمر بين الأمرين.

ثم اعلم أن الأحاديث عامةٌ في الرؤيا تبنى على التقسيم الثنائي: الرؤيا من الله، والحُلُم من الشيطان. وشرحه العلماء بأن ظاهرَه إن كان خيراً فهو من الله، ويَسألُ عن تعبيره. وإن كان مشوهاً فهو تحزينٌ من الشيطان ولا يَسأل عن تعبيره وأمره كما في الحديث. وفي بعض الأحاديث التقسيم الثلاثي أيضاً: تحديث النفس، وتخويفٌ من الشيطان، وبشرى من الله، وقد كنت مدةً طويلةً أظن أن حديث الباب يبنى على التقسيم الثنائي، فإذا انتفى الحُلم تعيَّنَ أن يكونَ من الله تعالى، وهذا معنى قوله: «فقد رآني» أي رؤياه صحيحة وحق ومن الله لانتفاء مَدْخليَّة الشيطان منها، لأنه لا يمكنُ أن يتمثل به ﷺ.

أما الخطور بالبالِ أنه رآه أو انتقاشُ صورتِهِ المباركة بتكررِ الخيال، فهما خارجان عن مصداق الحديث، فلم يدخلا تحت الشرط، فكذا في الجزاء أيضاً وإن كانا واقعين في الخارج. وبين الانتقاش والخطور فرق، فإن الرؤية في الأول متحققةٌ ولو كانت من أجل تصوره، ولا رؤية في الثاني غير الخطور بباله أنه رآه. ثم تبين لي بعد مرور الزمان أنه يبنى على التقسيم الثلاثي. والحديثُ لا يصرحُ إلا بانتفاء الحُلم فيه، فلا يمكنُ في رؤيته مَدْخليَّةُ الشيطان. نعم، يمكن أن يكون على طريق تحديث النفس أيضاً وحينئذٍ معنى قوله: «فقد رآني» أي تارة على طريق الرؤيا الإلهية، وأخرى على طور تحديث النفس، فبقي هذان الاحتمالان داخلين تحت مِصداق الحديث. وعلى الشرح الأول لم يكن فيه إلا احتمالُ كونِها من الله، سواءٌ كان ذلك رؤية لشخصه أو مثاله. والآن انفسحَ الأمرُ وأمكنَ أن يكونَ على طريق تحديث النفس أيضاً.

بقي الشق الرابع، وهو رؤيته على سبيل الخُطور، فهو خارجٌ عن قضيةِ الحديث مطلقاً، فإنها ليست برؤيته أصلاً، فلا يدخل تحت الشرطِ فكيف في الجزاء فإن قوله: «فقد رآني» يُصدَّق فيمن تحققَ فيه الشرط، وهو قوله: «من رآني في المنام» ورؤيته على سبيل الخطور ليست من الرؤية في شيء. وهكذا أخرجه السبكي أيضاً. وجملةُ الأمر أن ما بدا لي بعد مضي الدهر هو أن الحالَ في رؤيته ﷺ على ثلاثة أنحاء كما هو عندهم في الرؤيا العامة، وإن كنتُ أظن أولاً أنه على خلافها من كونه مبنياً على التقسيم الثنائي.

وبالجملة أن الرؤية قد تكونُ عنايةً من جهته ﷺ، وتلك هي أعلاها، وقد تكون تلك على المثال دون الشخص بعينِهِ، وكلتاهما داخلتان في قضية الحديث أما الرؤية على طريق الخُطور بالبال، فقد أخرجه السبكي رحمه الله تعالى.

بقي تحديثُ النَّفْسِ فهو داخلٌ بعد كما ظهر آخراً. وإنما اخترتُ هذا الشرحَ لأني رأيت الحالَ في الخارج كذلك، فلما أمكن شرحُ الألفاظ بما يطابق الخارج رأيته أولى. وتفصيله: أن القوةَ الخياليةَ بتكررِ الخيال، وممارستها قد تُحِدثُ في النفس صورةً، ولا يكون هذا إلا تصرفاً منها كما اشتهر في المثل في بلادنا: أن الهرةَ لا ترى في نومها إلا لحماً، فإنها تحبُّه وتمارسه حتى لا تكاد تغيب عن ذهنها صورتُهُ، فتلك هي رؤياها في نومها كما هي في اليقظة، فكذلك حالُ من أُغرِمَ بحب النبي ﷺ وأكثر ذكره وطال فيه فِكرُه، ولم يزل مشغولاً به في اليقظة، فربما

يصوِّر في نومه ما عَلِق به قلبه في اليقظة، فهذا أمرٌ ممكنٌ، بل واقعٌ ونوعُ بشارةٍ له أيضاً، فإن هذا الخيال وإن لم تكن له حقيقة لكنه مبارك.

والحاصل أن رؤياه ﷺ: قد تكون كرامةً من الله تعالى، وهو بشرى المؤمن حقيقة، وقد تكون على طور تحديث النفس، فهذا أيضاً نوع بِشارة، وإن كانت ضعيفة ولذا يشتركُ فيها الصالح والطالح، ولو كان مع ذلك عناية من جانبه تعالى، فالأمر أعلى؛ وأما على طريق تحزين الشيطان فهذا أبعد وأبعد، نعم، يتحقق ذلك في الرؤيا العامة، هكذا حققه الشيخ المجدد السَّرهندي رحمه الله تعالى وأعلى درجته في عليين وبعدَه الشيخ ميرزا جان جانان الشهيد والشاه رفيع الدين رحمهما الله تعالى، فإنهم كلهم كانوا قائلين بالرؤية الخيالية أيضاً. ولعَمري إنه مذهبٌ محكمٌ مطابقٌ بما في الواقع، والله تعالى أعلم.

٤٠ ـ باب كِتَابَةِ العِلمِ

١١١ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ سَلام قَالَ: أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفيَانَ، عَنْ مُطَرِّفٍ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ أَبِي جُحَيفَةَ قَالَ: قُلتُ لِعَلِيّ: هَل عِنْدَكُمْ كِتَابٌ؟ قَالَ: لَا، إِلّا كِتَابُ اللَّهِ، أَوْ فَهْمٌ أُعْطِيَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ، أَوْ مَا فِي هذِهِ الصَّحِيفَةِ، قَالَ: قُلتُ: فَمَا فِي هذِهِ الصَّحِيفَةِ؟ قَالَ: العَقْلُ، وَفِكَاكُ الأَسِيرِ، وَلَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكافِرٍ. [الحديث ١١١ ـ أطرافه في: ١٨٧٠، ٣٠٤٧، ٣١٧٢، ٣١٧٩، ٦٧٥٥، ٦٩٠٣، ٦٩١٥، ٧٣٠٠].

واعلم أن الاهتمام في عهده ﷺ كان بجمعِ القرآن فقط، ولم تكن هممهم مصروفةً إلى جمعِ الأحاديث، بل كانوا يحفظونَها عن ظهرِ قلبٍ، إما بالألفاظ بعينها إن أمكن، وإلا فبالمعنى مع إبقاء المراد على حاله.

ثم جَمَعَ أبو بكر الصديق مما تفرق من القرآن في مقام واحد، ثم أخذ عنه عمر رضي الله عنه نقولاً في زمان خلافته. أما عثمان رضي الله عنه فكتب جميع ما كان قرأه جبرئيل على النبي ﷺ في العَرْضَةِ الأخيرة وأرسل نقوله إلى البلاد وما كانت عندهم من القراءات المختلفة أمر بحرقها لئلا يَشقَّ الناسُ عصاهم في أمر القرآن. ثم إنه ثبت عنه النهيُ عن كتابة الحديث وثبت عنه الإجازة أيضاً لبعض أصحابه ﷺ، فقد رُوي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: إني لا أعلمُ أحداً أحفظُ لحديث رسول الله ﷺ مني غير عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، فإنه كان يكتب ولا أكتب[1]، فكان عبد الله بن عمرو بن العاص جمع أحاديثه ﷺ في كتاب وسمَّاه الصادقة.

---

(١) قلت: وأحسن وجوه التوفيق بينهما أن يقال: إن النبي ﷺ، إنما نهى عن كتابتها في أول الأمر، لأن القومَ كانوا أميين لا يُحسنون طرق الكتابة وكان أهم حينئذٍ القرآن، فلو أجيز لهم بالكتابة لخلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً، واختلط عليهم القرآن وتعسر عليهم معرفة الصحيح من غلطه، لأجل عدم تحسينهم الكتابة كما ترى اليوم، فإن الكتُبَ عامة مملوءة من الأغلاط، مع تعلُّم الناس حرفة الكتابة، حتى أن بعضها قد انقطعت عنه الفائدة لأجل =

وأخرج الطحاوي عن عمر رضي الله عنه أنه أراد أيضاً جمعَ الأحاديث واستخار إلى شهرٍ، فاستقر رأيهُ على أن لا يجمعها وقال: إني سمعت قوماً نزلت عليهم الصحيفةُ فكتبوا حديثَ نبيِّهم وانهمكوا فيها، حتى غَفَلوا عن صحيفتهم فضاعت، فرأى أن لا يجمع.

ثم أول من صنف فيه من التابعين الزُّهْري، فجمع فيه السير والمغازي. ثم صنف ابن جُرَيج في زمن عبد الملك. وجمع مالك رحمه الله تعالى في «الموطأ» المرفوع مع الآثار. ثم جرَّد أحمد رحمه الله تعالى المرفوع من الآثار مع عدم التميز بين الصحيح والسقيم، حتى ظهر البخاري وصنف «صحيح البخاري» مميِّزاً بين الصحيح وغيره. حتى قيل في حقه: إنه أصحُّ الكتبِ بعد كتاب الله تعالى، ثم صنف الناس كتباً تَتْرى على اختلافهم إلى أن بلغ الأمر كما ترى. قلت: وإن جَمْعَ الأحاديث في زمنه ﷺ وإن كان أحسنَ في باديء الرأي، إلَّا أن المرضِيَّ عند ذلك كان أن لا تدونَ الأحاديثُ مثل تدوين القرآن، ولا تحفظُ حفظه، ولا تنتهي في الحتم نهايته، ولا تبلغُ في الاهتمام بألفاظها مبلغَه، ولا ينفي عنه الاختلاف والشبهات نفيها عنه، بل تبقى في مرتبة ثانوية يمشي فيها الاجتهادُ، وتفحصُ العلماء، وغور الفقهاء، وبحث المحدثين ليتفسح عليهم أمر الدين، ويتوسع عليهم من كل جانب، وصدق حيث قال: «إن الدين يُسر» ثم رأيت أثراً عن الزهري في كتاب «الأسماء والصفات» قسم فيه الوحيَ وقال: إنه لا يُكتب منه إلا قسم واحدٌ، فعلمتُ أن انضباطَ نوعٍ دون نوع في زمنه ﷺ كانت هي المسألة، لا أن عدم كتابة الأحاديث كانت اتفاقاً فقط.

قوله: (ولا يقتل مسلم بكافر) وبظاهره أخَذَ الأئمة الثلاثة وقالوا: إن المسلم لا يقتل بكافر حربياً كان أو ذِمياً. وخالفهم أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الذِّمي وقال: إن المسلم يقتل بالذمي وإليه ذهب داود الظاهري وأبو بكر الضحاك في كتاب الديات، وأبو بكر هذا بعد البخاري بزمن قريب.

قلت: والمستأمنُ أيضاً كذلك فيقتلُ بالمستأمن أيضاً، وإن كان بعض عبارات الفقه يُوهم بخلافه، لكنَّ المذهبَ ما قررنا. واحتج الأئمة رحمهم الله تعالى بقوله: «لا يقتل مسلم بكافر» ونقل الحافظ في «الفتح» أن زفرَ رحمه الله تعالى قيل له: إنك تقولُ بقتل المسلم بالذمي مع أن الحدود مُندرئةٌ بالشبهات، وأي شبهةٍ أقوى من أن يقتصَّ من المسلم بالذمي مع قوله ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر» فرجع عنه وقال: أشهد أني رجعت عن هذه المسألة. وأجاب عنه

= عدم جُودة الناسخين، فلو كان بلغ أمرُ الحديث إلى هذا في زمن النبي ﷺ لما بلغَ اليوم أحاديثه ﷺ إلينا بهذه الصحة، فإن الطبائع بعد الكتابة تتكاسل في الحفظ وتعتمدُ على الكتابة كما ترى اليوم وأنَّ الناس يعظمون رغبتهم في كُتُب غير مطبوعة فإذا طُبعت يتكاسلون عنها لعلمهم أنها لا تضيع الآن، ثم إذا شاع الإسلام ودخل فيه من كانوا يحسنون الكتابة، وكان عندهم علم ورآهم أهلاً واطمأن بهم أجازهم بالكتابة، وهذا هو سر التخليط في كتبِ بني إسرائيل، أنهم كتبوا التفاسير على هوامش الكتاب فأدرجت في المتن، فلم يميزوا بينهما إلى الآن، فكان النهي في زمنه هو الأولى، هكذا استفدت من كلام ابن قتيبة رحمه الله تعالى.

الطحاوي[1] أن المرادَ من الكافرِ هو الحربيُّ دون الذمي، بقرينة قوله: «ولا ذو عهد في عهده»

(١) قال الطحاوي في «معاني الآثار» بعدما أخرج حديث علي رضي الله تعالى عنه من لفظ «ولا ذو عهد في عهده»: أن الذي فيه من نفي قتل المؤمن بالكافر هو قوله: «لا يقتل مؤمنٌ بكافر، ولا ذو عَهْدٍ في عهده» فاستحال أن يكون معناه على ما حمل إليه أهل المقالة الأولى، لأنه لو كان معناه على ما ذكروا لكان ذلك لحناً، ورسول الله ﷺ أبعدُ الناسِ من ذلك، ولكان لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذي عهد في عهده، فلما لم يكن نَقطٌ كذلك وإنما هو ولا ذو عَهد في عهده، علمنا بذلك أن ذا العهد هو المعنيُّ بالقصاص، فصار ذلك كقوله: لا يقتل مؤمن ولا ذو عهد في عهده بكافر.

وقد علمنا أن ذا العهد كافرٌ، فدل ذلك أن الكافر الذي منع النبي ﷺ أن يقتل به المؤمن في هذا الحديث هو الكافرُ الذي لا عهد له، فهذا مما لا اختلاف فيه بين المؤمنين، أن المؤمنَ لا يقتلُ بالكافر الحربي، وأن ذا العهدِ الكافر الذي قد صار له ذمة لا يقتلُ به أيضاً. وقد نجد مثل هذا كثيراً في القرآن، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾ [الطلاق: ٤] فكان معنى ذلك: واللاتي يئسن من المحيض واللائي لم يحضن إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر، فقدم وأخر.

ثم أجاب الطحاوي عن كون الجملة «ولا ذو عهد» ... إلخ مستأنفة وقال: إن هذا الحديث إنما أجري في الدماء المسفوكِ بعضها ببعض، لأنه قال: «المسلمون يد على من سِوَاهم، دماؤُهم، ويسعى بذمتِهم أدناهم». ثم قال: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده» فإنما أجرى الكلام على الدماء التي تؤخذ قصاصاً ولم يجر على حرمة دم بعهد، فيُحمل الحديث على ذلك. ثم نُقل مِثْله عن علي رضي الله عنه وهو أعلم بمعنى الحديث، ثم أتى بنظر يُؤيده وقال: إن الحربيَّ دمُه حلال وماله حلال، فإذا صار ذمياً حَرُم دمه وماله، كحرمة دم المسلم وماله، ولذا يجبُ القطع بسرقةِ ماله كما في سرقة مال المسلم، فإذا كانت العقوبةُ في انتهاكِ حرمة ماله كالعقوبة في انتهاكِ حُرْمة مال المسلم، كان دمُه أجرى أن يكون عليه في انتهاك حرمته من العقوبة ما يكون عليه في انتهاك حرمة دم المسلم.

والنظر الثاني أنهم أجمعوا أن ذمياً لو قتل ذمياً ثم أسلم القاتل أنه يقتلُ بالذمي الذي قتله في حال كفره ولا يُبطِلُ ذلك إسلامه، فلما رأينا الإسلام الطارىء على القتل لا يُبطِلُ القتلَ الذي في حال الكفر، كذلك الإسلامُ المتقدمُ لا يدفعُ عنه القَوَد، وقال أهل المدينة: إن المسلم إذا قتلَ الذميَّ قَتلَ غِيْلة على ماله أنه يقتل به، فإذا كان هذا عندهم خارجاً من قول النبي ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر» فما تنكرون على مخالفكم أن يكون كذلك الذمي المحايد خارجاً من قول النبي ﷺ. انتهى مختصراً. ثم إن الطحاوي قد تكلم عليه في «مشكل الآثار» أيضاً وهو أوضح مما ذكره في «معاني الآثار»، قال الطحاوي في «مشكل الآثار»: ثم تأملنا ذلك فوجدنا قوله ﷺ: «ولا ذو عهد في عهده» لا يخلو من أحد وجهين أن يكون معطوفاً على ما قبله كما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه فيه. أو على كلام مستأنف، بمعنى: ولا يقتل ذو عهد جائز قتله بمن يقتله قَوَداً به وكان في ذلك ما قد دل أنه لم يكن قوله: «ولا ذو عهد في عهده» على نفي القتل عنه، لأن ذلك لو كان كذلك لما وجب أن يقتلَ على حال من الأحوال، والظاهرُ يوجبُ أن لا يقتلَ بحال من الأحوال ما كان في عهده. ولما وجب أن يقتلَ في عهد بحال من الأحوال لعله أيضاً سهو من الناسخ عَقَلنا بذلك أن المراد بأن لا يقتل في عهده، إنا هو بأن لا يقتلَ بمعنى خاص، ولا خاصّ في هذا غير الكافر الحربي، لأنه عطف عليه، فصار المرادُ بأن لا يقتلَ أي بما لا يقتل به المؤمن المذكور قبله في هذا الحديث، وعاد قوله: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده» إلى أن لا يقتل مؤمن ولا ذو عهد في عهده بكافر غير ذي عهد وذو العهد كافر، فدل ذلك أن الكافرَ المراد في هذا الحديث هو الكافرُ غير ذي العهد، وأن قوله ﷺ الذي ذكرناه على التقديم والتأخير، بمعنى: لو قال لا يقتل مؤمن ولا ذو عهد في عهده بكافر. ثم نقل نحوه عن عمر رضي الله عنه. عمله. انتهى.

وكانت النسخة مملوءةً من سهو النّساخ فأتيتُ بعبارته مع إشارات إلى التصحيح وبعد عبارته غير مفصحة.

وشرحه بأن المسلمَ لا يُقتل بكافرٍ ولا يقتلُ ذو عهدٍ في عهده بكافر أيضاً. وحينئذٍ وجب أن يرادَ من الكافر الحربيُ فقط، ليستقيم التقابل بين ذي العهد والكافر.

وقال الشافعية: إن في الحديث قطعتين: الأولى في حكم القِصاص، أي لا يقتصُّ من المسلم بقتل كافر حربياً كان أو ذمياً. وأما القطعة الثانية فلم تُذكر لحكم القصاص بل لحكم المعاهد، أي أنَّ القصاص وإن لم يجب لقتله، ولكن قتلَهُ حرامٌ، فلا يقتلُ ذو عهدٍ في عهده، كما في حديث رواه الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً قال: «إلّا من قَتَلَ نَفْساً معَاهِداً له ذِمَّة الله وذِمَّة رسُولِهِ، فقد أخفر ذمة الله فلا يُرَح رائحة الجنة.. إلخ»، وهذا الحديث سِيق لبيان حرمَةِ قتله، لا لأجل القِصاص. فكذلك القِطعة الثانية في حديث الباب إنما سيق لبيانِ حرمةِ قتلِهِ، وليست مرتبطة بما قبلها، وحينئذٍ يمكنُ أن يكونَ معنى الحديث: أن المسلم لا يُقتلُ بحال بكافر، سواءٌ كان الكافر حربياً أو ذمياً. أما ذو عهد فإنه لا يقتلُ أيضاً، لأنه حَرَامٌ قتله، فلم يتعين مرادُهُ فيما ذكره الطحاوي وبقي الأمر في التردد بعد.

وأجاب عنه الشيخ ابن الهُمَام[1] أن الحديثَ إنما ورد في دماء الجاهلية وذحولها. والمعنى أن مسلماً بعد إسلامه لا يقتلُ في قصاص كافرٍ قَتَلَه في الجاهلية، فدعاوي الجاهلية لا يرافع بها بعد الإسلام. قلت: وهذا لطيف جداً: فإنه قطعة من خُطبة النبي ﷺ خَطَبها في فتح مكة. وإعلانُ هذه المسألة هو الذي يناسبُ المحلَ والمقامَ. وقد ورد عند البخاري حديث آخر عن ابن عباس، وشرحه العلماء بعين هذا، وفيه أنه قال: «أبغض الناس عند الله ثلاثة: مبتغ في الإسلام سنة الجاهلية، ومطالب دم امرىء بغير حق.. إلخ». قال العلماء: إنه في دماء الجاهلية فلا يُبعد أن يكونَ هذا الحديث أيضاً في دمائها كما ادَّعاه الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله تعالى.

والجواب[2] عندي: أنَّ حقنَ دمّ الذميّ مستفادٌ من عهده بالمسلمين، حيث لم يعاهده

---

(١) قال الجَصَّاص: قوله ﷺ: «لا يقتل مؤمن بكافر...» الحديث. إن ذلك كان في خطبته يوم فتح مكة، وقد كان رجلٌ من خُزَاعة قتل رجلاً من هذيل بِذَحْلِ الجاهلية فقال عليه الصلاة والسلام: «ألا إن كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي هاتين لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده» يعني والله أعلم بالكافر الذي قتله في الجاهلية، وكان ذلك تفسيراً لقوله: «كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدميّ»، لأنه مذكور في خطاب واحدٍ في حديث، وقد ذكر أهلُ المغازي أن عهدَ الذمة كان بعد فتح مكة، وأنه إنما كان قبل ذلك بين النبي ﷺ وبين المشركين عهودٌ إلى مدد، لا على أنهم داخلون في ذمة الإسلام وحكمه، وكان قوله يوم فتح مكة: «لا يقتلُ مؤمنٌ بكافر» منصرفاً إلى الكفار المعاهَدين إذا لم يكن هناك ذمي ينصرفُ الكلامُ إليه، ويدل عليه قوله: «ولا ذو عهد في عهده» إلخ.

(٢) وهذا الجواب أشار إليه علي رضي الله عنه، فلما رأيته سررتُ به جداً فأخرج الجَصَّاص في «الأحكام» عن أبي الجَنُوب الأسدي قال: جاء رجل من أهل الحِيْرة إلى علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه، فقال: يا أمير المؤمنين رجل من المؤمنين قتل ابنه ولي بيِّنة، فجاء الشهود فشهدوا، وسأل عنهم فزكوا، فأمر بالمسلم فأقعِدَ وأعطي الحِيري سيفاً وقال: أخرجوه إلى الجبانة فليقتله وأمكناه من السيف، فتباطأ الحيري، فقال له بعض أهله: هل لك في الدِّية تعيش فيها وتَصنَع عندنا يداً، قال: نعم، وغَمَدَ السيفَ وأقبل إلى علي رضي الله عنه. =

إلا على حفظِ دمهِ ومالهِ. وعند الترمذي: أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا. فالمعاهدة لا تقع إلا على حفظِ دمه وعِرضِهِ ومالِهِ. فمن قتله من المسلمين فقد أَخْفَرَ ذمة المسلمين وافْتَاتَ عليهم، فيكون ناقضاً لذمتهم لأنهم ما عاهدوه إلا على أن دمَه يكون كدمهم، فلو لم يُقتل بقتلِهِ بَطَلَ معنى المُعاهدة فيُقتَلُ لأجل معاهدتِهم إياه لا أصالة، فكأن قتل المسلم بالذمي من لوازِمِ عقد الذمة.

وحينئذٍ معنى الجملة الأولى: «لا يقتل مسلم وذمي بكافر، وإنما أخرجنا لفظ الذمي في العبارة فقط بياناً لحكمه، لأنه بعد عقد الذمة دَخَلَ في أحكام المسلمين في الدنيا لا أنه مقدَّرٌ ليكون تأويلاً. ومعنى القطعة الثانية كما ذكره الآخرون. وبهذا الطريق حصل الجواب عن الحديث مع بقاء موافقتهم في الشرح. ومن ههنا ظهر الجوابُ عما أُورِدَ على زفر رحمه الله تعالى فإن له أن يقول: يقتل لِخَفْره ذمة المسلمين وإزالةِ عصمتِها لا أصالة.

ولي طريق آخر لم يسلكه أحدٌ، ويقتضي تمهيدَ مقدمة: وهي أن بيت الله كان تحت ولاية جُرْهم الذين تزوَّج فيهم إسماعيل ثم بقي كذلك في ذريتهم إلى زمان ثم تحول إلى يد خُزاعة، وليسوا بقريش، فإن لَقَبَ قريش شرع من قُصَيّ. واخْتُلِف في خُزاعة أنهم كانوا مُضَرِيين أم لا؟ ثم لما صارت الولاية إلى قريش أخرجوا خزاعة ففروا إلى حوالي مكة وسكنُوا فيها، فعُلم منه أنه كانت عداوةٌ بين قريش وخُزَاعة من زمان طويل، فلما وقعَ صُلح الحُدَيْبِيَة دخل بنو خُزاعة في العهد مع النبي ﷺ، وكان النبي ﷺ ارتضع فيهم ودخل بنو بكر أو بنو ليث - هكذا يشك الراوي - مع قريش.

ومضى عليه زمان حتى وقعت حربٌ بين بني خُزَاعة وبين بني بكر حليف قريش فأعانهم قريش على خلاف المُعَاهدة ونقضوها وقتلوا رجلاً من خزاعة، فجاء خزاعةُ وافدين إلى النبي ﷺ وقد أخبره الله سبحانه عنهم قبل مجيئهم وكان يتوضأ وهو يقول: «سأنصر خزاعة». فسألته عائشة رضي الله عنها بمن تكلم يا رسول الله؟ قال: يجيء وَفْدُ خزاعة فلما جاؤوا وقَصُّوا عليه القِصة وعدهم بالنُّصْرة، وغزا قريشاً مع عشرة آلاف من صحابته وحاربهم من الطلوع إلى الغروب، وهي الساعة التي أحلت له ﷺ، فلما فتحت مكة أعلن النبي ﷺ بالأمن وكان رجل من بني بكر - أو ليث - يجيء إلى النبي ﷺ ولا يدري أنه كان يريد الإسلام أم لا؟ فقتله خُزَاعة بقتيل لهم على بني بكر - أو ليث - كما كانت عادتُهم في الجاهلية، فأُخبرَ به النبي ﷺ فَرَكب راحلتَه مُغضَباً وخَطَبَ: أن الله تعالى حبس عن مكة القَتْل أو الفيل». قال

= فقال: لعلهم سبُوكَ وتواعدُوك قال: لا والله، لكنني اخترت الدية، فقال علي: أنت أعلم. قال ثم أقبل علي رضي الله عنه على القوم فقال: أعطيناهم الذي أعطيناهم لتكون دماؤنا كدمائهم، ودياتنا كدياتهم، وهو مذهب عمر رضي الله عنه، وعلي رضي الله عنه، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، قال ولا نعلمُ أحداً من نظرائهم خالف ذلك.

محمد، أي البخاري: اجعلوه كذلك على الشك فإني سمعت من شيخي هكذا إلى أن قال: «فمن قتل قتيلاً فهو بخير النظرين»... إلخ. وكانت هذه واقعةٌ قَتَلَ مَسلمٌ ذمياً، لأن الرجل وإن لم يكن ذمياً لكنه كان في حكمهم، لأنه لما أمر بالكفّ عن القتال وأمن الناس فدخل هذا الرجل أيضاً في أمنه، والنبي ﷺ ذَكَرَ فيه القصاصَ صراحةً، فإن النظرة الواحدة هي القصاصُ، فمورد الحديثِ يُقوي مذهبنا ويلزم عليهم أن يخصّصوا النصَّ بما وراء المورد، فلا يكون له حكم في المورد.

وهذه المسألة اختلف فيها الأصوليون: أنه هل يجوز إخراج مورد الحديث عن حكم النص أو لا؟ والظاهرُ أنه لا يجوز، فعليهم أن يخصُّوا النصَّ بما وراء المورد. وإنما لم يقتص منه النبي ﷺ مع جَوَازِه لأنه أعذره، وكان الموضِعُ موضعَ تسامحٍ وإغماض، لأن إعلان الأمن كان عن قريب، واحتملت المدة أن لا يشيعَ خبرُهُ ولا يصل إلى الأطراف أو يقال: إنه عَفَى عنه، وهذا جائز بشرطِ عدم الخُصومة والمراضاة، كما في فقهنا: أن المستحب للقاضي أن يدعوهم إلى الصلح أولاً كالتحكيم. وفَعَلَه عمر رضي الله عنه في الحقوق المالية كثيراً. وإنما أدى الدية من قِبَلَ نفسه إطفاءاً لنار الفتنة.

ثم عند الترمذي في كتاب الديات ما هو أصرح منه في شموله سبب الورود أيضاً. عن أبي شُريح الكعبي أن رسول الله ﷺ قال: «ثم إنكم معشر خُزَاعة قتلتم هذا الرجل من هذيل، وإني عاقلته فمن قتل له قتيل بعد اليوم فأهله بين الخيرتين... إلخ» فهذا يدل على أنه كان ينبغي أن يقتصَّ منه إلا أنه أغمض عنه لمصلحةٍ رآها. ثم إن الحافظ نقل رواية عن الواقدي واستدل منه لمذهبه، إلا أنه لم يُسمِّه، فقلت: سبحان الله، وهل يُستدل بمثل الواقدي في أحكام الفقه؟ ولو فعله حنفيٌّ لبقي عليه عارهُ أبدَ الدهر.

وتحصل من المجموع أربعة أجوبة:

الأول: أن المراد من الكافر هو الحربي دون الذمي، بقرينة مقابلته بالذمي.

والثاني: أن الحديث في وضع دماء الجاهلية.

والثالث: أن الذمي في حكمِ المسلم في النفس فقط والمال بنص الحديث وبالعهد فيدخل في المسلم بهذا الاعتبار.

والرابع: أن النبي ﷺ أعلنَ في خُطبته بالقِصاص بين المسلم والذمي، فاعلمه.

١١٢ ـ حدّثنا أَبُو نُعَيمٍ الفَضْلُ بْنُ دُكَينٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شَيْبَانُ، عَنْ يَحْيى، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ: أَنَّ خُزاعَةَ قَتَلُوا رَجُلاً مِنْ بَنِي لَيثٍ ـ عَامَ فَتْحِ مَكَّةَ ـ بِقَتِيلٍ مِنْهُمْ قَتَلُوهُ، فَأُخْبِرَ بِذلِكَ النَّبِيُّ ﷺ، فَرَكِبَ رَاحِلَتَهُ فَخَطَبَ، فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ حَبَسَ عَنْ مَكَّةَ القَتْلَ، أَوِ الفِيلَ ـ شَكَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ـ وَسَلَّطَ عَلَيهِمْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَالمُؤْمِنِينَ، أَلَا وَإِنَّهَا لَمْ تَحِلَّ لأَحَدٍ قَبْلِي، وَلَمْ تَحِلَّ لأَحَدٍ بَعْدِي، أَلَا وَإِنَّهَا حَلَّتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، أَلَا

وَإِنَّهَا سَاعَتِي هذهِ حَرَامٌ، لَا يُخْتَلَى شَوْكُهَا، وَلَا يُعْضَدُ شَجَرُهَا، وَلَا تُلْتَقَطُ سَاقِطَتُهَا إِلَّا لِمُنْشِدٍ، فَمَنْ قُتِلَ له قَتِيلٌ فَهوَ بِخَيرِ النَّظَرَينِ: إِمَّا أَنْ يُعْقَلَ، وَإِمَّا أَنْ يُقَادَ أَهْلُ القَتِيلِ»، فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ اليَمَنِ، فَقَالَ: اكْتُبْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ: «اكْتُبُوا لأَبِي فُلَانٍ»، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ: إِلَّا الإِذْخِرَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنَّا نَجْعَلُهُ فِي بُيُوتِنَا وَقُبُورِنَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِلَّا الإِذْخِرَ، إِلَّا الإِذْخِرَ».

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: يُقَالُ: يُقَادُ بِالقَافِ، فَقِيلَ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ: أَيُّ شَيْءٍ كَتَبَ لَهُ؟ قَالَ: كَتَبَ لَهُ هذهِ الخُطْبَةَ. [الحديث ١١٢ ـ طرفاه في: ٢٤٣٤، ٦٨٨٠].

١١٣ ـ حدّثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفيَانُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرٌو قَالَ: أَخْبَرَنِي وَهْبُ بْنُ مُنَبِّهٍ، عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيرَةَ يَقُولُ: مَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَحَدٌ أَكْثَرَ حَدِيثاً عَنْهُ مِنِّي، إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلَا أَكْتُبُ.

تَابَعَهُ مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَّامٍ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ.

١١٢ ـ (قوله: ولا تحل لأحد بعدي) وهذا تكوينٌ ولا يخالفُ تسلط الكفارِ على مكة في زمان، لما في «الجامع الصغير»: أن مكةَ لا يُحِلها أحد حتى يُحلِها أهلها.

قوله: (ولا تلتقط) وإنما عَدَلَ إلى المجهول لكونِهِ أبلغَ من المعروف ههنا، لدَلالته على انتفاء الفعل رأساً. وهو حكم لُقَطَةِ الحرم عند الشافعي رحمه الله تعالى، أي من التقطها يجبُ عليه التعريف دائماً لقوله: «إلا لمنشد». وعندنا حكمُها حكمُ سائر اللقطات. وإنما خصَّها بالذكر للاعتناء بشأنها، لأنه يمكن أن يفهمَ ناظرٌ عدم الإنشاد فيها، فإنه محل مجتمعُ فيه الناس من كل فج عميقٍ، فلعله لا يظهر فيه للإنشاد كثيرُ فائدة لرجوع الناس إلى أوطانهم. فقال إن فيها الإنشاد أيضاً.

قوله: (فمن قُتِل) يعني أن المسألةَ بعد اليوم تكونُ كذلك، كما هو صريح عند الترمذي وقد مر وإنما سامح في هذه الواقعة لما مر من قبل.

قوله: (إما أن يقاد من أقاد) بمعنى "قصاص دلوانا" ويقاد "يعنى قصاص دلوائى جائين" وبظاهره أخذ الشافعي رحمه الله تعالى. وموجِبُ القتلِ عنده على التخيير: إما القصاص، وإما الدِّية. وعندنا: موجبُ العمد هو القصاص فقط. وإنما يُرجع إلى الدِّية بالمراضاة، فلو عفا الأولياء عن القِصاص أو سكتوا ثم طالبوا الدِّية بعد بُرهة ليس لهم شيء، وإنما عليهم ذِكْرُ مالِ الصلح في المجلس.

قلت: والحديثُ صادقٌ على مذهبنا أيضاً فإنه جاز له أن يقتصَّ منه وأن يأخذ الدِّية عندنا أيضاً، وإنما لم يذكر رضا القاتل لأن رضا القاتل ببذل المال عن نفسه أمر بديهي والعسر إن كان ففي رضا أولياء المقتول على الدية فإنهم يأخذون المال بدل النفس. ومعلوم أنَّ النَّفْسَ أعز. ولذا لم يذكر شرط الرضا في القاتل، وإنما لا أدخل في هذا الباب لأنه من باب التفقه. ثم

الحافظ العيني رحمه الله تعالى أطال الكلامَ ههنا وقال: إنه ليس فيه تخيير للأولياء، بل فيه تعريضٌ لهم بالأخذ بالأحسنِ والأصلح، ومراده أن خذوا بما كان أحسنَ وأصلح أما إنه خيرهم مستقلاً أو برضا القاتل؟ فإنه أمرٌ بمعزلٍ عن الحديث. وراجع كلامه إن شئت.

قوله: (إلا الإذخر) وهو نوع من النبات "مرجياكند" وفي الفنجابى "كترن" بالنصب على الاستثناء. وعند ابن مالك يجوز الرفع أيضاً، وتقديره إلا الإذخر فإنه مُستثنى، وحينئذٍ المستثنى جملة كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧] وبه يندفع الإشكال عن الآية. وقد مر الكلام عليها. ولعل إجازته واستثناؤه بالوحي.

وليعلم أن تلكَ الصحيفة كانت عند أبي بكر رضي الله عنه، ثم عند عمر رضي الله عنه كما عند الترمذي في الزكاة وكانت في قِرَاب السيف، وكانت فيها أحكام الزكاة كما في البخاري أيضاً. وفي «مصنف ابن أبي شيبة» بإسناد جيد، يدل على أنها كانت فيها مسائل الزكاة على وفق مذهب الحنفية، إلا أن الحافظ لما جمعَ أحكام تلك الصحيفة أغمضَ عن تلك المسائل ولم يلتفت إليها، فعفى الله عنه حيث أخفى شيئاً كان فيه منفعةٌ للحنفية. ثم هذا من دأبي القديم أني إذا أجدُ أمراً في البخاري ولو كان مُجملاً، ثم أجد تفصيلَهُ في غيره أضيفُ ذلك التفصيلَ إليه، وعلى هذا ادَّعى أن مذهبَ الحنفية في باب زكاة الإبل ثابتٌ من البخاري.

١١٤ ـ حدّثنا يَحْيى بْنُ سُلَيمَانَ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا اشْتَدَّ بالنَّبِيِّ ﷺ وَجَعُهُ قَالَ: ائْتُونِي بِكِتَابٍ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَاباً لا تَضِلُّوا بَعْدَهُ، قَالَ عُمَرُ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ غَلَبَهُ الوَجَعُ، وَعِنْدَنَا كِتَابُ اللَّهِ حَسْبُنَا. فَاخْتَلَفُوا وَكَثُرَ اللَّغَطُ قَالَ: «قُومُوا عَنِّي، وَلَا يَنْبَغِي عِنْدِي التَّنَازُعُ» فَخَرَجَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ: إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَينَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَبَينَ كِتَابِهِ. [الحديث ١١٤ ـ أطرافه في: ٣٠٥٣، ٣١٦٨، ٤٤٣١، ٤٤٣٢، ٥٦٦٩، ٧٣٦٦].

١١٤ ـ قوله: (فخرج) ولعل خروجه فيما بعد، لا عند واقعة القُرطاس، لأن ابن عباس لم يكن هناك كما عند البخاري في موضع آخر، كأن يقول ابن عباس رضي الله عنه... إلخ. وهو الصواب فالمرادُ من الخروج ههنا خروجُه إلى تلامذته، وهذا وإن كان خلافَ الظاهر لكنه يجبُ المصيرُ إليه.

٤١ ـ باب العِلمِ وَالعِظَةِ بِاللَّيلِ

١١٥ ـ حدّثنا صَدَقَةُ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَينَةَ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ هِنْدٍ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، وَعَمْرٍو وَيَحْيى بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ هِنْدٍ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: اسْتَيقَظَ النَّبِيُّ ﷺ ذَاتَ لَيلَةٍ فَقَالَ: «سُبْحَانَ اللَّهِ مَاذَا أُنْزِلَ اللَّيلَةَ مِنَ الفِتَنِ، وَمَاذَا فُتِحَ مِنَ

الخَزَائِنِ، أَيقِظُوا صَوَاحِبَ الحُجَرِ، فَرُبَّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٍ فِي الآخِرَةِ». [الحديث ١١٥ ـ أطرافه في: ١١٢٦، ٣٥٩٩، ٥٨٤٤، ٦٢١٨، ٧٠٦٩].

العِظة: التذكير للغير. والعلم: التذكير لنفسه. والمصنف رحمه الله تعالى يُشير إلى قوله ﷺ: «لا سمر بعد العشاء... إلخ» ويقول: إن العلم والعظة ليس من السمر، فيجوز.

قوله: (صدقة) هو محدث متشدد في حق الحنفية، وراجع له نيل الفرقدين.

١١٥ ـ قوله: (ذات ليلة) قال الرضي: إن كلمة ذات مؤنث ذو، وتكون صفةً لموصوف محذوف، أي مدة ذات ليلة. وقال العيني رحمه الله تعالى: إنها مقحمة زعماً منه أنها بمعنى الحقيقة. قلت: وما اختاره الرضي أقرب، فإنه في هذا الباب أحذق.

قوله: (ماذا أنزل) وهذا من باب تجسد المعاني، ثم ما رآه النبي ﷺ فهو أيضاً نحو من الوجود كالتقدير، فعلى هذا ما يقدر في ليلة البراءة هو أيضاً نحو من الوجود. وقد مر سابقاً أن للوجود أنحاءً من الجسماني، والرُّوحاني، والمِثالي، والعلمي، والذر، والتقديري كلها وجودات لشيءٍ واحد. وكذا كل وجود عالم برأسه، فهذه سبع وجودات[1] وسبع عوالم، وهو الله سبحانه رب العالمين. وسيجيء تحقيقُ عالمِ الذر بما لم يقرعُ سمعك إن شاء الله تعالى. وبه ينحلُ حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنه: «أن الله خلق سبع أرضين» إلخ وقد أشكل على الناس. وألف مولانا محمد قاسم النانوتوي فيه رسالة مستقِلة. والوجه عندي: أن الحديث تعرَّض إلى أنحاء وجُودات الشيء، فالشيء واحدٌ وهو متعددٌ بتعددِ الوجُودات، لا أنها أشخاصٌ متعددة وأشياء كثيرة فافهم، وستنفعك هذه الإشارة إن شاء الله تعالى.

قوله: (صواحب الحجر) جمع حُجْرة، ثم إن كانت مُسَقَّفةً فهي بيت، وإلا فحجرة. وصرح السَّمْهُودي في «الوفا» أن لكل من أزواجه ﷺ كانت حجرة وبيتاً.

قوله: (رب كاسية عارية) بفقدان العمل ولباسِ التقوى ذلك خير، وهي إن كانت مرفوعة فهي جواب رُبَّ، وإن كانت مجرورةً فجوابه محذوف.

٤٢ ـ باب السَّمَرِ فِي العِلمِ

١١٦ ـ حدّثنا سَعِيدُ بْنُ عُفَيرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي اللَّيثُ قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ خَالِدٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَالِمٍ وَأَبِي بَكْرِ بْنِ سُلَيمَانَ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ: صَلَّى بِنَا النَّبِيُّ ﷺ العِشَاءَ فِي آخِرِ حَيَاتِهِ، فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ فَقَالَ: «أَرَأَيتَكُمْ لَيلَتَكُمْ هذِهِ، فَإِنَّ رَأْسَ مائَةِ سَنَةٍ مِنْهَا لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ عَلَى ظَهْرِ الأَرْضِ أَحَدٌ». [الحديث ١١٦ ـ طرفاه في: ٥٦٤، ٦٠١].

(١) ذكرت ههنا ستة، فلعل السابع سقط من الضبط، وعسى أن يكون السابع: الوجود البرزخي، (من المصحح).

وإطلاق السمر في العلم كإطلاق التغني في القرآن، وإلا فالسمر لا يكون إلا في غير العلم كالقصص والحكايات. وقال النبي ﷺ: «ليس منا من لم يتغن بالقرآن» وألطفُ شروحِهِ ما ذكره ابن العربي: أن مراده وضعُ القرآن موضعَ الغناء واختياره مكانه، فإن الغناءَ ألذُّ عند عامة الناسِ، والمطلوب تركه، فإذا تركه لا بد أن يضعَ مكانه شيئاً آخر يتلذذُ به، فعلى المؤمن الخاشع أن يجعلَ القرآنَ مقامَه ويتنزه قلبه به، ويتركَ ما لا يعنيه، ويشتغل بما يعنيه. ومن لم يفعل كذلك واشتغل باللهو والغناء وأضاعَ فيه وقته وجعلَ القرآن خلفَ ظهره، فإنه ليس منه ﷺ وليس على طريقه.

قوله: (أرأيتكم) قال النُّحاة: ضميرُ المنفصلِ فيه تأكيدٌ للمتصل. ومعناه: أرأيتم ومحصلُه أخبرني على حد قول سعدي في بوستان.

"دو لشكر بهم برزدنذا زكمين تو كفتى زدند آسمان برزمين"

يعني: لو كنتُ هناك لقلتُ هذا وكذلك معناه، لو كنت فرأيت فأخبرت.

١١٦ ـ قوله: (لا يبقى)... إلخ وقد وقعَ في شرحه أغلاطٌ. ومعناه: أن كل من كان موجوداً في وقت تكلمه على وجه الأرض فإنه لا يتجاوزُ عن هذه المدة، فالذين وُلدُوا بعد هذه، لم يدخلوا تحت هذه المقُولة، وكذا لا حكمَ فيه بأن عمرَ أمته لا يزيد عليه. ومن ههنا قال المحدثون: إن دعوى الصحابة بعد تلك المدة باطلة كما ادَّعى بابا رَتَن في "بهتندا" وردَّ عليه الذهبي فأخطأ في اسمه فكتبه «بطرند». وتصحيح اسم لسان من عالم لسان آخر أمرٌ عسير. وآخرهم وفاةً في مكة إنما هو عامر أبو طفيل، وفي المدينة جابر رضي الله عنه، وأنهما ماتا في تلك المائة كما أخبر به النبي ﷺ.

ثم تكلم في الخضر أنه حي الآن أو مات هو أيضاً؟ ونسب إلى البخاري أنه ليس بحيٍّ. وعند عامتهم هو حيّ. وأحسن ما يستدل به على حياته ما في «الإصابة» بإسناد جيد أنّه خرج عمر بن عبد العزيز مرة من المسجد ومشى مع رجل يتكلم معه فلم يعرفه الناس، فسألوه عنه فقال: إنه كان خَضِراً. والعرفاء أيضاً ذهبوا إلى حياته إلا أنهم قالوا: بالبدن المثالي كما صرح به بحر العلوم. ثم قيل في وجه الجواب: إنه يمكن أن يكون على وجه البحر إذ ذاك لا على وجه الأرض، فلا يدخل في قضية الحديث.

وعندي هو مخصوصٌ، فإن العموم على التحقيق ظني. ثم هو من رجال الأمم السابقة وغائب عن الأبصار، فلا بُعدَ في أن لا يشمَلَه الكلام ويبقى خارجاً عنه. ومن زوال كلام البلغاء لا يراها تأويلاً، بل هو الطريق المسلوك في العبارات.

١١٧ ـ حدّثنا آدَمُ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا الحَكَمُ قَالَ: سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ جُبَيرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: بِتُّ فِي بَيتِ خَالَتِي مَيمُونَةَ بِنْتِ الحَارِثِ، زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ، وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ عِنْدَهَا فِي لَيلَتِهَا، فَصَلَّى النَّبِيُّ ﷺ العِشَاءَ، ثُمَّ جَاءَ إِلَى مَنْزِلِهِ، فَصَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ، ثُمَّ نَامَ، ثُمَّ قَامَ، ثُمَّ قَالَ: «نَامَ الغُلَيِّمُ؟» أَوْ كَلِمَةً تُشْبِهُهَا، ثُمَّ قَامَ، فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهِ، فَجَعَلَنِي عَنْ يَمِينِهِ، فَصَلَّى خَمْسَ رَكَعَاتٍ، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَينِ، ثُمَّ نَامَ، حَتَّى

سَمِعْتُ غَطِيطَهُ، أَوْ خَطِيطَهُ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ. [الحديث ١١٧ ـ أطرافه: ١٣٨، ١٨٣، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٢٦، ٧٢٨، ٨٥٩، ٩٢٤، ١١٩٨، ٤٥٦٩، ٤٥٧٠، ٤٥٧١، ٤٥٧٢، ٥٩١٩، ٦٢١٥، ٦٣١٦، ٧٤٥٢].

١١٧ ـ قوله: (عن ابن عباس) إنما بعثه عباس ليرى صلاةَ ليله ﷺ ولاستيفاء دينه منه، لما كانت جرت بينه وبين النبي ﷺ معاملة للدين، فكان يستقرض منه ويصرفه في مصارف الزكاة، ثم يؤديه إذا جاء عنده من مال الزكاة. واعلم أنه اخْتلف في عدد ركعات صلاة ليله ﷺ تلك، فقيل إنها إحدى عشرة وقيل ثلاث عشرة، ولم يترجح واحد منهما.

قوله: (فصلى أربع ركعات... إلخ) وفهم الحافظ أنها قطعة من صلاة ليله ﷺ، والركعتان الأخيرتان كانتا سنة الفجر. وعندي هي سنةُ بعدِية للعشاء. وصرح الشيخ ابن الهُمام رحمه الله تعالى بأن المؤكَّدة وإن كانت هي الركعتان، إلا أن الأربع أيضاً مأثور بعد العشاء. وعند أبي داود عن عائشة رضي الله عنها قال: سألتها عن صلاة رسول الله ﷺ، فقالت: ما دخل رسول الله ﷺ بعد العشاء إلا صلى أربع ركعات أو ست ركعات[1].

والتحقيق عندي: أن الراوي جمع فيه قِطعتين من صلاته ﷺ، فذكر السنة البعدية وخَمْسَاً من صلاة الليل، وحذف منها الباقي كما هو مصرح عند أبي داود عن سعيد بن جبير. فجاء فصلى أربعاً ثم نام، فهذه هي السنة البعدية، ثم قام يصلي... فصلى خمساً. وعند أبي داود: فصلى ركعتين ركعتين حتى صلى ثماني ركعات، ثم أوتر بخمس لم يجلس بينهن... إلخ، فصارت تلك إحدى عشرة ركعة صلى ثمانية منها في سلسلة وخمسة في سلسلة أخرى. فاقتصر الراوي على إحدى السلسلتين وترك الأخرى.

أما الاستدلال بقوله: أوتر بخمس... إلخ على خلاف وِتْرية الثلاث فليس بناهض، بل يُبنى على خفاءِ حقيقة صلاته ﷺ في تلك الليلة. فاعلم أن صلاته ﷺ في تلك الليلة على ما يظهر من الروايات كانت هكذا: أربع ركعات، وثمان ركعات، وخمس ركعات، وركعتين. والأرجح عندي في الأربع أنها كانت سنة بعد العشاء كما مر، فمجموع صلاة ليله: ثلاثة عشر، والركعتان سنة الفجر. فصلى ثماني منها في سلسلة، وخمساً أخرى في سلسلة، يعني صلى ثماني ركعات، ركعتين ركعتين ولم يجلس بينهما للاستراحة، فصارت تلك سلسلة واحدة ثم جلس. وليست هذه الجلسة إلا جلسة الاستراحة، لا ما تكون في خلال الصلاة، ثم أتمها بخمسة أخرى، فصلى ركعتين من صلاة الليل وثلاثاً للوتر في سلسلة واحدة، ثم جلس جلوس الفراغ، ثم ركع ركعتي الفجر.

---

(١) قلت: وعن ابن مسعود رضي الله عنه موقوفاً: أربع ركعات بعد العشاء يحاسبن بمثلهن في ليلة القدر لعله حديث آخر ولم يتيسر لي السؤال عنها أنها السنة البعدية أو صلاة مستقلة. حتى رحل الشيخ إلى جنة النَّعيم، فيمكن أن تكون الأربع هي هذه.

وإذا كانت صلاته في تلك الليلة هكذا، سرى فيه تفنن العبارات. فذكر بعضهم السنَّة بعد العشاء، وحذف ثمان ركعات من صلاة ليله، ثم ذكر ركعات الوتر مع قِطعةٍ من صلاة ليله، ثم ذكر ركعتي الفجر كما هو عند أبي داود عن سعيد بن جُبير عن ابن عباس قال: بتُّ في بيت خالتي ميمونة بنت الحارث فصلى النبي ﷺ العشاء، ثم جاء فصلى أربعاً ثم نام - وهذا قريب من الصريح في أنها كانت سنة بعد العشاء، لأنه صلاها قبل النوم وبعد العشاء - ثم قام يُصلي فقمت عن يساره، فأدارني فأقامني عن يمينه، فصلى خمساً ثم نام - وهذه الخمسة من صلاة ليله، وسقط عنه ذكر الثمانية ههنا - ثم قام فصلى ركعتين ثم خرج فصلى الغَدَاة. وهذا صريح في أن الركعتين كانتا سنة الفجر، لأنه فَصَلهما عن الخمس وذكرهما عند الخروج إلى الفرض.

والدليل على أن ذكر الثمانية سقط من الراوي ما عنده عن سعيد بن جُبير عن ابن عباس من طريق آخر: أنه قال: قام فصلى ركعتين ركعتين حتى صلى ثماني ركعات، ثم أوتر بخمس لم يجلس بينهن - وبقي في هذا الطريق ذكر ثنتي الفجر - وأيضاً عنده في تلك القصة أنه صلى ركعتين خفيفتين ثم سلم، ثم صلى حتى صلى إحدى عشرة ركعة بالوتر ثم نام - فذكر فيه مجموع عدد صلاة الليل بدون الفصل بين الثمانية والخمس. وقد علمت حال الاختلاف في بيان العدد المجموع بين إحدى عشرة وثلاث عشرة - فأتاه بلال فقال: الصلاة يا رسول الله، فقام فركع ركعتين ثم صلى للناس، وهذا أصرح في أنهما كانتا سنة الفجر لا غير - فيذكر الراوي تارة صلاته قِطعةً قِطعةً لأنها كانت في الخارج كذلك، وتارة يُعطى العدد المجموع لداعية له، وأخرى قد يتعرض إلى ركعتي الفجر وقد يحذفها. وإذا تبينتَ أن النبيَّ ﷺ صلى الثمانية في سلسلةٍ وفصل بين هذه القِطعة وقطعة أخرى بعدها لم يبعُدْ حذفها من العبارة أيضاً. ثم إذا لم يحصل له الفراغ عن صلاة ليله إلا بعد الخمس، تعرض إلى بيانه وقال: أوتر بخمس ثم فرغ عن صلاته، يعني تمت صلاته على هذا العدد ولم يتجاوزه.

وعبر عنه بقوله: لم يجلس بينهن، أي جلوس الفراغ، لأنه كان بصدد حكاية ما رأى من كيفية صلاته ﷺ، ولم يره جالساً جلوس الفارغ إلا بعد الخمس، فرواه كما رأى، وليس هو بصدد بيان ركعات الوتر فقط أو الجلسات بينهما، وإنما أراد أن يحكيَ عن صورة صلاته في تلك الليلة. وكان ذهب لذلك فكأنه أراد التصوير على اصطلاح علماء المعاني، ولم يكن منه بدٌّ أن يذكرَ تلك القطعات كذلك. إلَّا أن بعض الرواةِ لما ذكرها إجمالاً ذكر العدد المجموع فقط، وبعضهم زاد ونقص حسب ما سنح لهم عند روايتهم.

ثم إن الدليل على أن الوترَ من تلك الخمس كانت هي الثلاث: ما أخرجه مسلم عن ابن عباس رضي الله عنه في تلك القِصة بعينها وفيه: ثم فعل ذلك ثلاث مراتٍ ستَّ ركعات، كل ذلك يَستاكُ ويتوضأ ويقرأ هؤلاء الآيات، ثم أوتر بثلاث.

وأشار الحافظ رحمه الله تعالى إلى تفرُّدٍ فيه. قلت: لا تفردَ فيه، بل له متابعاتٌ شتى أخرجها الطحاوي عن قيس بن سليمان، عن كريب مولى ابن عباس: أن عبد الله بن عباس

حدثه... ثم أوتر بثلاث، وفيه غَلَطٌ من الكاتب إنما هو: مَخْرَمة بن سليمان عن أبي إسحاق، عن المنهال بن عمرو، عن علي بن عبد الله بن عباس رضي الله عنه وفيه: حتى صلى ست ركعات وأوتر بثلاث. وعنه عند النسائي عن أبي إسحاق، عن سعيد بن جُبير، عن ابن عباس رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يوتر بثلاث. وهو عند الطحاوي أيضاً.

فتحصل من هذه المتابعات أن وتر النبي ﷺ في تلك الليلة كانت هي الثلاث. وإنما ذكر معه الركعتين من صلاة الليل لأنهما كانتا صُليتا معه في سلسلة كما علمت. وستعلم إن شاء الله تعالى أن المطلوبَ في نظر الشارع أن يصلى الوتر مع شيء من صلاة الليل، وهو معنى قوله: «لا توتروا بثلاث، أوتروا بخمس أو سبع... إلخ» فمعنى النهي عن الإيتار بالثلاث إفرازها عن صلاة الليل، والإيتار بها بدون أن يكون شيء قبلها. أما إذا كان قبلها ركعتان أو أربع ركعات، فقد خَرَجَ عن معنى النهي، لأن الوتر لما كانت لإيتار صلاة الليل، ناسب أن تكون قِطعة من صلاة الليل معها، ليظهر معنى الإيتار، وستعرف إن شاء الله تعالى.

وقال مولانا شيخ الهند محمود حسن رحمه الله تعالى: الركعتان مع الوتر ليستا قِطعة من صلاة الليل، بل هما اللتان تصليان بعد الوتر قاعداً. وقد كان رحمه الله تعالى يُجري هذا الجواب في حديث عروة أيضاً. قلت: أما الأحاديث في الركعتين بعد الوتر فقد بلغت إلى الأربع وكلها صحاح، إلا أني لم أختر هذا التوجيه، لأن مالكاً رحمه الله تعالى أنكرهما ولم يخرج لهما في «موطئه» شيئاً، ورآه وهَمَاً مخالفاً لقوله ﷺ: «اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً» فإنه صريح في أن الوتر ينبغي أن يكون في آخر صلاة الليل، وحينئذٍ لو سُلِّم ثبوت الركعتين بعده لزم أن يكون الآخر هما هاتان، وتفوت آخرية الوتر. والبخاري رحمه الله تعالى وإن أخرجهما في كتابه إلَّا أنه لم يبوب على هذا اللفظ.

وقد تحقق عندي: أن البخاري رحمه الله تعالى إذا يخرج لفظاً ويكون فيه ضعف عنده لا يُترجم عليها، فهذا أيضاً دليلٌ على ضعف في المسألة عنده. ثم إن السلف أيضاً كانوا مختلفين فيها، فحملها على هاتين الركعتين، وإن كان ممكناً في حديث ابن عباس رضي الله عنه، إلا أني تركته لما علمت آنفاً. أما في حديث عُروة فحملُها على هاتين الركعتين مُشكلٌ، فإن عروةَ ممن ينكرهما رأساً كما هو في «قيام الليل» للمروزي، فهاتان غير ما في حديث عروة قطعاً. وإن أمكن حملهما عليهما في غير حديثه، إلَّا أني لمّا لم أحملْهما في حديث عروة على الركعتين بعد الوتر لما علمت، وجعلتهما من صلاة الليل. لهذا المعنى أحببتُ أن تكون شاكلةُ الجواب في كلها واحدة، وإن أمكن الحملُ عليهما في حديث ابن عباس رضي الله عنه.

أما المسألة في هاتين الركعتين فإنهما جائزتان عندي، غير أنهما تصليان قاعداً. وقد اتضحت لي حكمةُ القعود أيضاً، وهي: إبقاء آخرية الوتر ولو بوجه، فإنها وإن فاتت صورةً ناسب أن لا تفوت معنى أيضاً، فحرفهما عن شاكلة الصلاة التي صليت قبلهما، لتصير صلاة متميزةً مستقلةً ممتازةً عما قبلها ويبقى الوتر آخراً فيما جعل لها آخراً، وهي صلاة الليل. وأما الركعتان بعدها فكأنها صلاة أخرى لم يقصد تأخير الوتر عنها. ولما كان القعودُ فيها لتغيير

الشاكلة وإبقاء آخرية الوتر، كان تصدياً فلو صلاهما قائماً يفوت المعنى. والله تعالى أعلم بالصواب.

١١٧ ـ قوله: (نام الغليم) قيل: وهو موضع الترجمة. قال الحافظ رحمه الله تعالى: بل هو مذكور في طريق آخر عنده في كتاب التفسير، وفيه: فتحدث مع أهله ساعة. قلت: وهو الصحيح، وهذا هو السمر الذي أراده.

٤٣ ـ باب حِفْظِ العِلْمِ

١١٨ ـ حدّثنا عَبْدُ العَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ الأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ: أَكْثَرَ أَبُو هُرَيْرَةَ، وَلَوْلَا آيَتَانِ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا حَدَّثْتُ حَدِيثاً؛ ثُمَّ يَتْلُو: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ ـ إِلَى قَوْلِهِ ـ ﴿ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٥٩ ـ ١٦٠]. إِنَّ إِخْوَانَنَا مِنَ المُهَاجِرِينَ كَانَ يَشْغَلُهُمُ الصَّفْقُ بِالأَسْوَاقِ، وَإِنَّ إِخْوَانَنَا مِنَ الأَنْصَارِ كَانَ يَشْغَلُهُمُ العَمَلُ فِي أَمْوَالِهِمْ، وَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَلْزَمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِشِبَعِ بَطْنِهِ، وَيَحْضُرُ مَا لَا يَحْضُرُونَ، وَيَحْفَظُ مَا لَا يَحْفَظُونَ. [الحديث ١١٨ ـ أطرافه في: ١١٩، ٢٠٤٧، ٢٣٥٠، ٣٦٤٨، ٧٣٥٤].

١١٩ ـ حدّثنا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ أَبُو مُصْعَبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي ذِئْبٍ، عَنْ سَعِيدٍ المَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَسْمَعُ مِنْكَ حَدِيثاً كَثِيراً أَنْسَاهُ؟ قَالَ: «ابْسُطْ رِدَاءَكَ». فَبَسَطْتُهُ، قَالَ: فَغَرَفَ بِيَدَيْهِ ثُمَّ قَالَ: «ضُمَّهُ». فَضَمَمْتُهُ، فَمَا نَسِيتُ شَيْئاً بَعْدَهُ.

حدّثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ المُنْذِرِ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ بِهذا، أَوْ قَالَ: غَرَفَ بِيَدِهِ فِيهِ.

١٢٠ ـ حدّثنا إِسْمَاعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي أَخِي، عَنِ ابْنِ أَبِي ذِئْبٍ، عَنْ سَعِيدٍ المَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وِعَاءَيْنِ: فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ، وَأَمَّا الآخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُهُ قُطِعَ هذا البُلْعُومُ.

١١٩ ـ (فما نسيتُ بعد) والظاهر عندي عدم نِسيانه جميع ما سمعه في عمره، لا أنه يقتصرُ على هذا المجلس فقط. والعلم الآخر إنما لم يبثه أبو هريرة رضي الله عنه لأنه كان يتعلق بالفتنِ وأسماء أمراء الجَور، كما نقل في «حاشية الصحيح» للشيخ أحمد علي رحمه الله تعالى فراجعه. ثم إن هذه الأمة إنما ابتُليت بالفتن لأنها رُفعَ عنها عذاب الاستئصال. وعليهم تقوم الساعة، فابتليت بالفتن للتمحيص.

٤٤ ـ باب الإِنْصَاتِ لِلعُلَمَاءِ

١٢١ ـ حدّثنا حَجَّاجٌ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ مُدْرِكٍ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ، عَنْ جَرِيرٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهُ فِي حَجَّةِ الوَدَاعِ: «اسْتَنْصِتِ النَّاسَ» فَقَالَ: «لَا

تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ». [الحديث ١٢١ - أطرافه في: ٤٤٠٥، ٦٨٦٩، ٧٠٨٠].

وقد مر أن الإنصات صموت للاستماع. ومعناه توجيه الحواسِّ نحو المتكلم لما يُلقي إليه منه. وفي كتب غريب الحديث: أنه بمعنى سكتَ سكوتَ مُستمع، فقيل: إنه تقييد، وقيل: تشبيه فقط. والأول يفيدنا في مسألة القراءة خلف الإمام، وإن كان الثاني فلا يفيدنا، فإن معناه حينئذٍ أن يكون حالهُ مشابهاً لحالِ المستمع وإن لم يكن مُستمعاً حقيقة. وقد مر مني أن الآية تقتصر على الجهرية فقط، فلا تقوم حجةٌ عليهم في حق السرية.

١٢١ - قوله: (رقاب بعض) مفعولٌ مطلق، أو حالٌ للتشبيه.

٤٥ - باب مَا يُسْتَحَبُّ لِلعَالِمِ إذَا سُئِلَ: أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ؟ فَيَكِلُ العِلمَ إِلَى اللَّهِ

١٢٢ - حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفيَانُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرٌو قَالَ: أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ جُبَيرٍ قَالَ: قُلتُ لابْنِ عَبَّاسٍ: إنَّ نَوْفاً البِكَالِيَّ يَزْعُمُ أَنَّ مُوسى لَيسَ بِمُوسى بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنَّمَا هُوَ مُوسى آخَرُ؟ فَقَالَ كَذَبَ عَدُوُّ اللَّهِ، حَدَّثَنَا أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «قَامَ مُوسى النَّبِيُّ خَطِيباً فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَسُئِلَ أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ؟ فَقَالَ: أَنَا أَعْلَمُ، فَعَتَبَ اللَّهُ عَلَيهِ، إِذْ لَمْ يَرُدَّ العِلمَ إِلَيهِ، فَأَوحى اللَّهُ إِلَيهِ أَنَّ عَبْداً مِنْ عِبَادِي بِمَجْمَعِ البَحْرَينِ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ. قَالَ: يَا رَبِّ وَكَيفَ بِهِ؟ فَقِيلَ لَهُ: احْمِل حُوتاً فِي مِكْتَلٍ، فَإِذَا فَقَدْتَهُ، فَهُوَ ثَمَّ، فَانْطَلَقَ وَانْطَلَقَ بِفَتَاهُ يُوشَعَ بْنِ نُونٍ وَحَمَلَا حُوتاً فِي مِكْتَلٍ، حَتَّى كَانَا عِنْدَ الصَّخْرَةِ وَضَعَا رُؤُوسَهُمَا وَنَامَا، فَانْسَلَّ الحُوتُ مِنَ المِكْتَلِ، ﴿فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ سَرَبًا ﴿٦١﴾﴾، وَكَانَ لِمُوسى وَفَتَاهُ عَجَباً، فَانْطَلَقَا بَقِيَّةَ لَيلَتِهِمَا وَيَوْمِهِمَا، فَلَمَّا أَصْبَحَ قَالَ مُوسى لِفَتَاهُ: ﴿ءَاتِنَا غَدَآءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا﴾ [الكهف: ٦٢] وَلَمْ يَجِدْ مُوسى مَسّاً مِنَ النَّصَبِ حَتَّى جاوَزَ المَكَانَ الَّذِي أُمِرَ بِهِ. فَقَالَ لَهُ فَتَاهُ: ﴿أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ فَإِنِّى نَسِيتُ ٱلْحُوتَ﴾ [الكهف: ٦٣] قَالَ مُوسى: ﴿ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا ﴿٦٤﴾﴾ [الكهف: ٦٤] فَلَمَّا انْتَهَيَا إِلَى الصَّخْرَةِ، إِذَا رَجُلٌ مُسَجًّى بِثَوْبٍ، أَوْ قَالَ: تَسَجَّى بِثَوْبِهِ، فَسَلَّمَ مُوسى، فَقَالَ الخَضِرُ: وَأَنَّى بِأَرْضِكَ السَّلَامُ؟ فَقَالَ: أَنَا مُوسى، فَقَالَ: مُوسى بَنِي إِسْرَائِيلَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ مُوسَى: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾﴾ [الكهف: ٦٦ - ٦٧] يَا مُوسى، إِنِّي عَلَى عِلمٍ مِنْ عِلمِ اللَّهِ عَلَّمَنِيهِ لَا تَعْلَمُهُ أَنْتَ، وَأَنْتَ عَلَى عِلمٍ عَلَّمَكَهُ لَا أَعْلَمُهُ. ﴿قَالَ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا ﴿٦٩﴾﴾ [الكهف: ٦٩] فَانْطَلَقَا يَمْشِيَانِ عَلَى سَاحِلِ البَحْرِ، لَيسَ لَهُمَا سَفِينَةٌ، فَمَرَّتْ بِهِمَا سَفِينَةٌ، فَكَلَّمُوهُمْ أَنْ يَحْمِلُوهُمَا، فَعُرِفَ الخَضِرُ، فَحَمَلُوهُمَا بِغَيرِ نَوْلٍ، فَجَاءَ عُصْفُورٌ فَوَقَعَ عَلَى حَرْفِ

السَّفِينَةِ، فَنَقَرَ نَقْرَةً أَوْ نَقْرَتَينِ فِي البَحْرِ، فَقَالَ الخَضِرُ: يَا مُوسى مَا نَقَصَ عِلمِي وَعِلمُكَ مِنْ عِلمِ اللَّهِ إِلَّا كَنَقْرَةِ هذا العُصْفُورِ فِي البَحْرِ، فَعَمَدَ الخَضِرُ إِلَى لَوْحٍ مِنْ أَلوَاحِ السَّفِينَةِ فَنَزَعَهُ، فَقَالَ مُوسى: قَوْمٌ حَمَلُونَا بِغَيرِ نَوْل، عَمَدْتَ إِلَى سَفِينَتِهِمْ فَخَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا؟ ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٧٢﴾ قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾ [الكهف: ٧٢ ـ ٧٣]؛ فَكَانَتِ الأولَى مِنْ مُوسى نِسْيَاناً ﴿فَانطَلَقَا﴾ فَإِذَا غُلَامٌ يَلعَبُ مَعَ الغِلمَانِ، فَأَخَذَ الخَضِرُ بِرَأْسِهِ مِنْ أَعْلَاهُ فَاقْتَلَعَ رَأْسَهُ بِيَدِهِ، فَقَالَ مُوسى: ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ [الكهف: ٧٤] ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٧٥﴾﴾ [الكهف: ٧٥]. قَالَ ابْنُ عُيَينَةَ: وَهذا أَوْكَدُ ﴿فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧] قَالَ الخَضِرُ بِيَدِهِ، فَأَقَامَهُ، فَقَالَ لَهُ مُوسى: ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴿٧٧﴾ قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [الكهف: ٧٧ ـ ٧٨]، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «يَرْحَمُ اللَّهُ مُوسى، لَوَدِدْنَا لَوْ صَبَرَ حَتَّى يُقَصَّ عَلَينَا مِنْ أَمْرِهِمَا».

وقد مر أن الاختلافَ فيه إنما كان لأن هذه القِصة لم تكن في التوراة، لأنها عَرَضت في التِّيه، وكانت التوراة نزلت قبل ذلك.

١٢٢ ـ قوله: (ليس موسى بني إسرائيل) وهذا اختلافٌ آخر. وقد مر التنبيه على تعدد الاختلاف فيه.

قوله: (هو أعلم منك) مناقشةٌ لفظيةٌ لتركِهِ الأليق بشأنه، فإن الأدب في مثل هذه المواضع أن يُوكلَ العلم إلى الله سبحانه ولا يحكمُ من عند نفسه بشيء.

قوله: (وكان لموسى وفتاه عجباً) وإنما تعجَّب فتاه إذ ذاك لأنه كان مستيقظاً ناظراً إلى عجائب قُدرته تعالى من حياته واتخاذه في الماء سرباً. أما موسى عليه السلام فكان نائماً وإنما تعجَّب بعد ما استيقظ وعِلم قِصة الحوت.

قوله: (نصباً) وإنما ألقي عليه النصب تكويناً، مع الأمر بالانطلاق تشريعاً، فكان مأموراً بالانطلاق ومع ذلك يُلقى عليه النَّصبُ من جهة التكوين، فعلم: أنهما بابان قد يتحدان وقد يتخالفان، فلا يوافقُ التشريع التكوين، ولا التكوينُ التشريع دائماً، والنجاةُ في اتباع التشريع دون التكوين كائناً ما كان، وكذلك ألقي عليه النِسيان تكويناً فلا بُعد في نِسيانه مرة بعد مرة.

قوله: (قصصاً) "بير ديكهتى هوئى".

قوله: (مُسجى) وفي طريقه على متن البحر مضطجعاً.

قوله: (أنى بأرضك السلام) ولعله رد عليه السلام، ثم قال ذلك.

قوله: (خضر) نبي عند الجمهور، وليس داخلاً تحت شريعة موسى عليه السلام.

قوله: (أنت على علم... إلخ) ولذا قلت: إن الأعلم في قول موسى عليه السلام كان على العرف، فعند هذا طرفٌ من العلم وعند هذا طرف، والبعض مشتركٌ وإنما الفضل لموسى عليه السلام.

قوله: (فجاءت عصفورة) وهو أيضاً تكوينٌ ليضرب له مثلاً. وعلم منه عقيدة النبيين في علم الله تعالى وأنه لا يُوازى بعلم الله شيء.

قوله: (أقل لك) كلمة لك لمزيد التأكيد. قال الزمخشري: وكنت في سفر فقلت لأعرابي وهذا الشغذف، فقال: نعم هذا شغنداف، كما يقال في الهندية "روتى بلك كئى؟ جواب دياجائى كه روتى بلكه روت!" ثم الزمخشري يمر على مواضع من القرآن وربما يقول: إنه لمزيد التصوير، كما يقال: سمعت بأذني ورأيت بعيني ومراده في الهندية: "فوتؤاتارنا" على حد قول الشاعر:

وعينان قال اللَّهُ كونا فكانتا ... فعولان بالألباب ما تفعل الخمر

فقوله: «كونا» ههنا ألطف ما يكون، يعجِزُ عن إدراكه المعقولي، فإنه يقول: إن كل شيء بتكوين من الله تعالى، فلا وجه لتخصيص العينين. وسئل الشيخ صلاح الدين الصفدي السُّبكي عن قوله: إن واستطعماها، أوجز من قوله: ﴿ٱسْتَطْعَمَآ أَهْلَهَا﴾ [الكهف: ٧٧] فأجاب عنه السبكي وبيَّن الفرقَ بينهما ونكتة هذا التطويل[1].

قوله: (يريد أن ينقض) نسبَ فيه الفعلَ إلى الجماد، وهو مليحٌ جداً عند البُلغاء.

قوله: (لو صبر... إلخ) انكشف فيه عقيدة خاتم الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام في حق علمِهِ أيضاً.

قوله: (أقتلت) وقد روي في التفاسير أن خَضِراً عليه الصَّلاة والسَّلام نَزَعَ اللحم عن كتفِهِ وأراه، فإذا فيه طبع يوم طبع: كافراً، وهذا لا يخالف حديث الفِطرة وسيجيء في موضعه تحقيقه.

٤٦ ـ باب مَنْ سَأَلَ وَهُوَ قَائِمٌ عالِماً جالِساً

أي أن السائلَ قائمٌ والمسؤول عنه جالس، فهذا مجلسٌ سَطحي ليس فيه اهتمام بالفقه. فهل يجوز السؤال في مثل هذا الحال؟ أو يقال: إنه كان عنده حديث في هذا المضمون، فأراد أن لايتركه خالياً عن الترجمة ويستفيدَ منه مَسْألة. وقد نُقل عن مالك ما يدلُ على أنه كان يكرهُ ذلك، فإنه مر على شيخ يحدث قوماً، فلم ير في المجلس فُسحةً فلم يقف، وذهب إلى وجهه

(١) قلت: والأسف كل الأسف على أنه لم يذكر ماذا كان جوابه، وقد استشكل جوابه على الفحول ذكره الشيخ بهاء الدين بن التقي السبكي عن والده التقي السبكي مفصلاً في كتابه «عروس الأفراح» في بحث مسألة: وضع المُظهرِ موضعَ المَضمر، فراجعه إن شئت: من البنوري (المصحح).

ولم يجلس فيه، وقال: كرهت أن أسمعَ الأحاديث وإني قائم. وكان إذا حدَّث حدث بالوقَار والتؤَدة.

١٢٣ ـ حدّثنا عُثْمَانُ قَالَ: أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ أَبِي مُوسى قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا القِتَالُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؟ فَإِنَّ أَحَدَنَا يُقَاتِلُ غَضَباً، وَيُقَاتِلُ حَمِيَّةً، فَرَفَعَ إِلَيهِ رَأْسَهُ ـ قَالَ: وَمَا رَفَعَ إِلَيهِ رَأْسَهُ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ قَائِماً ـ فَقَالَ: «مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ العُلْيَا، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ».

[الحديث ١٢٣ ـ أطرافه في: ٢٨١٠، ٣١٢٦، ٧٤٥٨].

١٢٣ ـ قوله: (فرفع رأسه) لأنه كان جالساً وكان السائل قائماً.

قوله: (فقال) لم يتعرض إلى استقصاءِ الأقسامِ واستيفاءِ الوجوه، بل عَدَلَ إلى مراده.

قوله: (فإن أحدنا) والفاء ليست للتعليل على طريق المعقوليين بل لمجرد التناسب. وحاصله: أني أرى القتال على أنحاء.

قوله: (لتكون كلمة الله هي العليا) حُكِي أن تيمورَ لما قَتَلَ قوماً وجمع هامات المقتولين ووضع عليها سريره، واستوى عليها ظلماً وعلواً، سأل علماءَهم عن قتله هؤلاء، فتقدم للجوابِ من كان أهدى منهم، وقال: من قاتل لتكونَ كلمةُ الله هي العليا فهو في سبيلِ الله، ففطِن أنه رام به تخليص نفسه، فتركه.

٤٧ ـ باب السُّؤَالِ وَالفُتْيَا عِنْدَ رَمْيِ الجِمَارِ

١٢٤ ـ حدّثنا أَبُو نُعَيم قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ العَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عِيسى بْنِ طَلحَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: رَأَيتُ النَّبِيَّ ﷺ عِنْدَ الجَمْرَةِ وَهُوَ يُسْأَلُ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَحَرْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ؟ قَالَ: «ارْمِ وَلَا حَرَجَ» قَالَ آخَرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَنْحَرَ؟ قَالَ: «انْحَرْ وَلَا حَرَجَ»، فَمَا سُئِلَ عَنْ شَيءٍ قُدِّمَ وَلَا أُخِّرَ إِلَّا قَالَ: «افعَل وَلَا حَرَجَ».

وعند الترمذي: السعي ورمي الجمار لإقامة ذكر الله. ولما كان هذان الفعلان خاليين عن معنى الذكر ظاهراً، تعرض إليهما خاصة. ونبه على أنهما أيضاً لإقامة ذكر الله، فإنهما كانا من أفعال المُقربين، فأدخلهما الله تعالى في الحج وجعلَ حِكاية أفعالهم وتذكيرها ذكراً برأسه. ويفعلُ اللَّهُ ما يشاء ويحكمُ ما يريد.

وغرضُ البخاري أن هاتين إذا كانتا عبادة فالسؤال في خلال الذكر قادحٌ أم لا؟ أو نظره إلى ما روي ما حاصله: أن لا يقضي القاضي في حالة غير مطمئنة. وهذا أوانُ الذكر، فهل يفتي في تلك الحال بشيء؟ والجواب على الأول: أن الفُتيا ليس بقادحٍ في الذكر، لأنه أيضاً ذكر. وعلى الثاني أنه جائزٌ للمتيقظِ الفطنِ. ورأيت في تذكرة بعض المحدثين أن الطلبة كانوا يقرؤون

عليه، فكان يجيبُ كلاً في زمان واحدٍ، ويميزُ ما كان غلطهم من صوابهم، فهذا أمرٌ يختلفُ فيه أحوالُ الناس. وذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاءُ.

٤٨ ـ باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾

١٢٥ ـ حدّثنا قَيْسُ بْنُ حَفْصٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ: حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ سُلَيْمَانُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: بَيْنَا أَنَا أَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي خَرِبَ الْمَدِينَةِ وَهُوَ يَتَوَكَّأُ عَلَى عَسِيبٍ مَعَهُ، فَمَرَّ بِنَفَرٍ مِنَ الْيَهُودِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: سَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ؟ وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا تَسْأَلُوهُ، لا يَجِيءُ فِيهِ بِشَيْءٍ تَكْرَهُونَهُ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَنَسْأَلَنَّهُ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَالَ: يَا أَبَا الْقَاسِمِ مَا الرُّوحُ؟ فَسَكَتَ، فَقُلْتُ: إِنَّهُ يُوحَى إِلَيْهِ، فَقُمْتُ، فَلَمَّا انْجَلَى عَنْهُ فَقَالَ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾. [الإسراء: ٨٥] قَالَ الأَعْمَشُ: هٰكَذَا فِي قِرَاءَتِنَا. [الحديث ١٢٥ ـ أطرافه في: ٤٧٢١، ٧٢٩٧، ٧٤٥٦، ٧٤٦٢].

وفي بعض الروايات الصحيحة أن هذا السؤال كان في مكة. وفي أخرى أنه كان في المدينة. وعندي كلاهما صحيح. واعلم أن الروح قد يطلق ويراد به المَلَك، قال الله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ﴾ [القدر: ٤] وقد يُطلق ويقصد به المدبِّر للبدن، أعني الروح المنفوخة في الجسد. وادعى الحافظ ابن القيم رحمه الله أن المرادَ منه في تلك الآية هو المعنى الأول. وأما المعنى الثاني فلم يُذكر في القرآن إلا بلفظ النَّفس. ولم يُستعمل هذا اللفظ في المدبِّر للبدن وإذن سؤالهم عن الملك.

قلت: ولعل المراد منه ههنا هو المعنى الثاني، أي المدبر للبدن، لأن السؤال عنه هو الدائرُ السائر بين الناس. أما الروح بمعنى المَلَك فلا يَعرفونَه غير أهل العلم، فينبغي أن تحملَ الآية على المتعارف وإطلاقه على المدبر للبدن ثبت في الأحاديث. روى الحافظ عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الروحَ مخلوقٌ من مخلوقات الله تعالى... إلخ ونقله السُّهيلي في «الروض» وجعله موقوفاً.

وما كنت أفهمُ مرادَه حتى طالعت كلام السُّهَيْلي رحمه الله فإنه قال: إن نسبة المَلَك إلى الروح كنسبة البشر إلى الملك، فكما أن الملائكة ينظرون إلينا ولا نراهم، كذلك الروح ترى الملائكة ولا يرونها، فتبين أنه ليس مراده كونها مخلوقة لله تعالى فقط فإنه أمر ظاهر، بل المرادُ أنه نوع مستقلٌ مخلوق لله تعالى كالملائكة والإنسان. والفرق بين الروح والنفس لا تجدُ ألطفَ من كلام السُّهيلي، فراجعه. وما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى يبنى على مكاشفات الصوفية.

١٢٥ ـ قوله: (من أمر ربي) واختلفوا أنهم هل أجيب لهم فيها أم لا؟ فقيل: لا، وقيل:

نعم. ومنهم الغَزَالي، وكذلك اختلف في تفسير عالم الأمر والخَلْق، فقيل: إن المشهودَ عالم الخَلْق والغائب عالم الأمر، فما كان من عالم الأمر لا يمكنُ فهمُ كُنْهِهِ لمن كان من عالم الشهادة. وأن المرءَ يقيسُ على نفسه مثل سائر. وقال المفسرون: إن الخلق عالم التكوين والأمر عالم التشريع.

وحينئذٍ حاصل الجواب: أن الروحَ من أمره تعالى أمرها. فوجدت من أمره تعالى. ولما لم تُعطوا من العلم إلا قليلاً فلا ينكشفُ عليكم حقيقتها أزيد منه، وعلى هذا فكأنهم مُنعوا عن السؤال عنها والخوض فيها، فلا يجوزُ البحث فيها إلا بعد رعاية قواعد الشريعة.

وقال الشيخ المجدد السَّرهندي رحمه الله تعالى: إن تحت العرش عالم الخلق، وما فوقه عالم الأمر. وذهب الشيخ الأكبر رحمه الله تعالى: إلى أن ما خلق الله من كَتم العدم، بلفظ: كن، فهو عالم الأمر. وما خلق شيئاً من شيء كالإنسان من الطين، فهو عالم الخلق.

قلت: والشيءُ الأول يقال له: المادة، وهو مُسلَّمٌ عند الكل ولا ينكرها إلا مكابر. أما الهيولى فليس بشيء إنما هو أوهامهم غلبت عليهم. وقد قيل: إن الوهم خلاق. والذي تحقق عندي في بيان مراده أمر آخر ويتوقف على مقدمة وهي: أن المتكلمين قالوا: إن الفعل مختصٌّ بذي شعور، ومَنْ لا شعور فيه لا فعل له. وأقر الطوسي في «شرح الإشارات» والصدر الشيرازي صاحب «الشمس البازغة»: على أن للطبيعة شعوراً.

وأقول: يمكن عندي أن يصدر الفعلُ ممن لا شعور له أيضاً، لكن لا بد من انتهائه إلى ذي شعور. كما أن ابن سينا خمَّس الحركة وسمَّى نوعاً منها حركة التسخير. والحاصل: أن الفعل لا بد أن ينتهي إلى شعور أو إلى ذي شعور. وإذا علمت هذا فاعلم أن القرآن لم يتعرض في الجواب إلى حقيقة الروح ومادتِهِ، بل ذكر العلة الصُّورية فقط، ويريدُ أن الروحَ محرِكٌ للبدن وانتهاء شعورها أمرُ الرب، فهذا علتها الصورية فقط. أما حقيقتها فلا يعلمها إلا هو[1].

٤٩ ـ باب مَنْ تَرَكَ بَعْضَ الاِخْتِيَارِ مَخَافَةَ أَنْ يَقْصُرَ فَهْمُ بَعْضِ النَّاسِ عَنْهُ فَيَقَعُوا فِي أَشَدَّ مِنْهُ

١٢٦ ـ حدّثنا عُبَيدُ اللَّهِ بْنُ مُوسى، عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ أَبِي إِسْحاقَ، عَنِ الأَسْوَدِ قَالَ: قَالَ لِي ابْنُ الزُّبَيرِ: كَانَتْ عَائِشَةُ تُسِرُّ إِلَيكَ كَثِيراً، فَمَا حَدَّثَتْكَ فِي الكَعْبَةِ؟ قُلتُ: قَالَتْ لِي: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «يَا عَائِشَةُ لَوْلَا قَوْمُكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ ـ قَالَ ابْنُ الزُّبَيرِ ـ بِكُفرٍ،

---

(١) قلت: ولم يتحصل لي في تقرير مرادِهِ مع تفكر تام غير هذه الجمل، فهي ضالةُ الحكيم، فمن وَجَدَها فهو أحق بها، ويحتمل أن تكون سقطت عند الضبط فأشكَلَ الغرض.

لَنَقَضْتُ الكَعْبَةَ، فَجَعَلتُ لَهَا بَابَينِ: بَابٌ يَدْخُلُ النَّاسُ وَبَابٌ يَخْرُجُونَ». فَفَعَلَهُ ابْنُ الزُّبَيرِ.
[الحديث ١٢٦ ـ أطرافه في: ١٥٨٣، ١٥٨٤، ١٥٨٥، ١٥٨٦، ٣٣٦٨، ٤٤٨٤، ٧٢٤٣].

يريدُ أنَّ العملَ بالمرجوح مع العلم بالراجح جائزٌ إذا كانت فيه مصلحة.

قوله: (الاختيارات) أي الجائزات. وكان النبي ﷺ أراد أن يُردَّ بناء البيت إلى البناء الإبراهيمي، إلَّا أنه لم يفعله لما في الحديث. وترك هذا الاختيار وهو موضع الترجمة.

٥٠ ـ باب مَنْ خَصَّ بِالعِلمِ قَوْماً دُونَ قَوْمٍ كَرَاهِيَةَ أَنْ لاَ يَفهَمُوا

وَقَالَ عَلِيٌّ: حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ.

١٢٧ ـ حدّثنا عُبَيدُ اللَّهِ بْنُ مُوسى، عَنْ مَعْرُوفِ بْنِ خَرَّبُوذٍ، عَنْ أَبِي الطُّفَيلِ عَنْ عَلِيٍّ بِذلِكَ.

١٢٨ ـ حدّثنا إِسْحاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَام قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ قَتَادَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ ـ وَمُعَاذٌ رَدِيفُهُ عَلَى الرَّحْلِ ـ قَالَ: «يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ» قَالَ: لَبَّيكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيكَ، قَالَ: «يَا مُعَاذُ». قَالَ لَبَّيكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيكَ ثَلاَثاً، قَالَ: «ما مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ صِدْقاً مِنْ قَلبِهِ، إِلَّا حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّارِ»، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا أُخْبِرُ بِهِ النَّاسَ فَيَسْتَبْشِرُوا؟ قَالَ: «إِذاً يَتَّكِلُوا» وَأَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَأَثُّماً. [الحديث ١٢٨ ـ طرفه في: ١٢٩].

١٢٩ ـ حدّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي قَالَ: سَمِعْتُ أَنَساً قَالَ: ذُكِرَ لِي أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِمُعَاذٍ: «مَنْ لَقِيَ اللَّهَ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيئاً دَخَلَ الجَنَّةَ». قَالَ: أَلَا أُبَشِّرُ النَّاسَ؟ قَالَ: «لَا، إِنِّي أَخافُ أَنْ يَتَّكِلُوا».

يعني العلم شيءٌ شريف فهل يخصُّ به أحداً دون أحد؟ فكان الباب الأول في الفرق بين الفَطِن الذكي والبليد الغبي. وهذا البابُ في الفرق بين الشريف والوضيع.

١٢٨ ـ قوله: (إلا حرمه الله) واستشكله الناس. فإن ظاهره يدلُ على أنه لا حاجة للنجاة إلى سائر الفرائض، بل تكفي لها كلمةُ التوحيد فقط فحملَهُ بعضهم على زمنٍ قبل زمان نزول الأحكام. فإن مدارَ النجاة إذ ذاك كان هو التوحيد فقط. فعند مسلم في باب الرخصة في التخلف عن الجماعة، عَن عِتْبان: فإن الله قد حرَّم على النار من قال: لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله. وفي الرواية التي بعده قال الزُّهري: ثم نزلت بعد ذلك فرائض وأمور، نرى أن الأمر انتهى إليها، فمن استطاعَ أن لا يغير فلا يغير.

قلت: وهو بعيد جداً، فإن الراوي معاذ بن جبل وهو أنصاريٌّ، ولا يمكنُ عدم نزول حكم إلا ورودَهم في المدينة، زادها الله شرفاً. وبعضهم قَسَم النار أي: نار الكفار ونار عصاة

المؤمنين[1] وحملوها على الأول. أقول: وتقسيمُ النار وإن كان صحيحاً في نفسه لكنه لا يصلحُ شرحاً للحديث. وقد صح في الأحاديث اختلاف أنواع العذاب.

أقول: والصواب عندي أن الائتمارَ بالطاعات والانتهاء عن المعاصي مراعى ههنا أيضاً وإن حذف ذكره من العبادة، لأن الشارعَ لما فرغ من ذِكرها مرة وتفصيلها باباً باباً، والترغيب فيها طاعة طاعة، والتحذير عنها معصية معصية، فقد استغنى عن تكريره في كل موضعٍ، لأنه بيَّنَ وأكَّد لسليم الفطرة أن هذه الأشياء أيضاً دخيلة في النجاة عنده، فلم تبق له حاجة إلىٰ القيود في كل مرة، وهو الطريقُ المسلوكِ في العرف، فإنهم يرون المعلوم كالمذكور، وإنما يستوفون الكلام فيما يتعسر انتقال الذهن إليه.

وإنما خصَّ الكلمةَ من بين سائر الأجزاء لكونها أساساً وأصلاً ومداراً للحياة الأبدية، فهي المؤثرة حقيقة. والأعمال وإن كانت دخيلة في تحريم النار، إلا أن المُؤثِرة فيها هي تلك الكلمة. ثم تلك الكلمة وإن كانت هي المؤثرة، لكنها لا غنية بها عن تلك الأعمال. فالحاصل أن تحريم النار وإن دار بالمجموع لكنه خُصَّ من هذا المجموع ما كان أهم من بينها، وهو تلك الكلمة كالأصل للشجرة، فإنه لا حياةَ لها بدون الأصل. ثم إن هذه القاعدة مُطَّردةٌ في جميع ما ورَدَ فيه الوعد والوعيد، فلا يتعرضُ فيه إلى وجود شرط ورفع مانع، فإنه يكون عنده ملحوظاً على كنهه. وإنما يذكر الكلام مرسلاً لظهوره.

ثم اعلم أن من فطرةِ الإنسان أنه يجعلُ كلياتٍ من عند نفسه، وليس هذا إلا لعدم إحاطته بأطراف الشيء وجوانبه، وليس حال العامة كالطبيب، فإنه إذ يحكم على دواءه بأنه مفيد أو مضر، لا يحكم إلا بظنه الغالب، لكن إذا جاءه واحدٌ من الأغبياء يجعله كلياً ويزعمُ أنه مفيد أبداً ولا يمكن عنده خلاف ذلك، حتى إذا تخلَّف عنه الحكمُ مرةً يسبُّ الطبيب ويكذبُهُ، ولا يدري أنه لا يسبُّ إلا نفسه. فكذلك إذا أخبر الشارع عن أشياء غائبة وإن كان حكمُهُ عليها

---

(١) ومما يدل على ذلك ما رواه مسلم في باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يَحْيَون، ولكن ناسٌ منكم أصابتهم النار بذنوبهم - أو قال بخطاياهم - فأمَاتَهم الله تعالى إماتَةً، حتى إذا كانوا فُحماً أذن بالشفاعة فجيء بهم ضبائر ضبائر - أي جماعات - فبثوا على نار الجنة» إلخ. قال النووي: هذه الأماتةُ إماتةٌ حقيقية يذهبُ معها الإحساس، ويكون عذابهم على قَدْر ذنوبهم ثم يميتهم، ثم يكونون محبوسين في النار من غير إحساس المدة التي قدَّرها الله تعالى ثم يخرجون من النار موتى.

والوجه الثاني ما حكاه عن القاضي عياض: أنه ليس بموت حقيقي ولكن يغيب عنهم إحساسهم بالآلام، قال: ويجوز أن تكون آلامهم أخف. انتهى مختصراً جداً. وقال الحافظ رحمه الله تعالى في «الفتح»: ووقع في حديث أبي هريرة أنهم إذا دخلوا النار فإذا أراد الله تعالى إخراجَهم أحسَّهم ألمَ العذاب تلك الساعة. اهـ.

ووجدت فيه زيادة في تقرير الفاضل عبد العزيز أن فيه رواية في «البدور السافرة» تدل على أنهم لا يكون لهم حِسٌ ما داموا في النار، فإذا أخرجوا أحسُّوه من ساعته كما ذكره الحافظ رحمه الله تعالى، ففيه دليلٌ على تعدد النارين.

قطعياً، لكن تكون هناك شرائطَ وموانعَ معتبرة عنده، فيجيءُ واحدٌ من الأشقياء ولا يُراعي تلك الشرائط والموانع ويجعلُ الكلامَ المرسل كلياً. ثم إذا تخلَّف عنده الحكم يضطربُ ويقلقُ، فلا يلومن إلا نفسه.

ولما كان حالُ الإنسان بين طرفي نقيض فقد يتداوى بدواء ويكون عندَه أنه نافعٌ قطعاً فلم ينفعه، فإنه لا يكذبُ نفسه، ولا يلزمُ الطبيب، ولكنه يعللُ تارة بأن الدواء كان رديئاً، أو لم يستعمله على وجهه، أو عدم حمايتِهِ نفسَه عن المضرات. ولكنه إذا مر على آية من آيات الله أو حديث من أحاديث رسوله ﷺ ويبدو له فيه قلقٌ، فإنه لا يتعللُ بشيء ولا يطمئنُ قلبه بحال حتى يكونَ أولَ كافرٍ به. ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [عبس: ١٧] فلا يخلو حالُهُ إلا من حُمق جلي، أو نفاق خفي.

والجواب الآخر: أن الشارع ذكر الخواص على طريق «التذكرة» دون «القرابادين» والتذكرة في مصطلح الطِّب: ما تذكر فيها خواص المفردات. والقرابادين: ما تذكر فيها خواص المُرَكبات. فحكمُهُ على العبادات وذكر خواصِّها على طور التذكرة فقط، ولا يمكنُ غيره في الدنيا، فإن التركيبَ لا يحصلُ إلا بعد انصرام العالم، فحكمه أيضاً لا يظهر إلا هناك. وهذا كالطبيب يحكمُ على المفردات أن هذا سُمٌّ، وهذا تِرْيَاقٌ، وهذا مُسهِّلٌ، وهذا قَابِضٌ، ثم إذا ركَّب دواءً من الأشياء الحارة والباردة معاً وكسر هذا سورة هذا، يخرج من بينها مزاجٌ ثالثٌ مع وجود الدواء الحار والبارد فيه ولا يأتي فيه قال وقيل، ولا يكذبُهُ أحدٌ لأنه ما كان ذكر من حرارته وبرودته إنما كان حاله بانفراده، فإذا مزج أحدهما بالآخر خرج منه مزاج آخر.

وهكذا كلمة التوحيد فإنها تحرِّم النارَ بلا مِرية ولا فرية، إلا أنها إذا خالطتها المعاصي ماذا يصير مزاجه، فالله أعلم به. نعم، إن غلبت آثار الكلمة على المعاصي جرَّته إلى الجنة، وإن كان غير ذلك فالعياذ بالله. وإذا علمت أن المزاجَ المركبَ لا يحصلُ إلا في الآخرة، علمت أن مطالبةَ «القرابادين» في الحالة الراهنة جهلٌ وسَفَهٌ، وكأنه استخبارٌ عن أمرٍ لم يوجد بعد ومآلُهُ الاطلاع على التقدير. وكذا المنعُ من بيان «التذكرة» أيضاً حمقٌ وغَبَاوةٌ، فإن في عدم الذكرِ مطلقاً ضررُ الأمة، فإنه وإن لم يحصل عندها بالتذكرة العلمُ التام لكنه لم يبق مجهولاً مطلقاً أيضاً وحصل نحو من العلم.

فإن قلتَ: ففي ذكر «التذكرة» بعض حرج وإشكالات. قلت: لا إشكالَ فيها للفطرة السليمة والجاهلِ بمعزل عن النظر، وبمثله ينحل حديث الكفارات. فإن الصلاةَ إلى الصلاة مثلاً لما صارت كفارةً ولم يبق له ذنبٌ، فماذا تصنع المكفرَّات الأُخر. وحله: أن مجموعَ المكفرات دخيلة في مجموع المعاصي، ولا يحصل هذا المجموع إلَّا في الآخرة. ولكن الشارع لما أراد الاطلاع على قطعة قطعة، جاء التعبيرُ كما ترى.

قوله من كان آخر كلامه وليس المرادُ من الكلمة ههنا ما كانت على طريق العقيدة، بل هي عملٌ من الأعمال الصالحة وحسنةٌ من حسناته، أجرُها عند الرحيل هو النجاة، فهذه فضيلةٌ لمن

جرت تلك الكلمةُ على لسانه. ولما كانت على طريق الأذكارِ دون الإيمان فلا يحكم بالكفرِ على مَنْ لم تجر تلك الكلمة على لسانه. ومعنى الآخرية أن لا يجري على لسانه بعدها شيء من كلام الدنيا، فمن قالها وأغمي عليه ليلاً مثلاً ومات فيه ولم يفق، فإنه يُرجى له هذا الأجر الموعود إن شاء الله تعالى.

قوله: (إذاً يتكلوا) قد يسبقُ إلى الأذهان أن المرادَ منه الاتكالَ عن الفرائض، لأن الكلمةَ المجردة إذا صارت كفيلةً للنجاة فلم تبق حاجةٌ إلى الأعمال الأخر. وليس بمراد قطعاً بل المرادُ الاتكال من فضائل الأعمال وفواضلها، لأن الإنسانَ أرغبُ في دفع المضرة من جلب المنفعة، فإذا علم أنَّ الكلمةَ والفرائض تكفي له لدفع النار، ذهب يقنع عليها، ويتكاسل عن النوافل، ولا يسابق إلى المدارج العليا.

وقد حكى الله سبحانه عن فطرته تلك بقوله: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا... الخ﴾ [الأنفال: ٦٦] فالإنسان لا يزالُ مجتهداً في آخرتِهِ، فإذا تيقنَ نجاته فتر. وهذا أمرٌ مركوز في خاطره، ولذا منعه النبي ﷺ عن إخباره لأن الاكتفاءَ بالفرائض والافترارَ عن الفضائل نقيصةٌ لهم وحِرمان عن الطبقات العُلى، فأحب أن لا يتكلوا ويجتهدوا في معالي الأمور، لأن الله تعالى يحب معالي الهمم، وقد مدح حسان النبي ﷺ بقوله:

له هممٌ لا مُنتَهى لكبارها وهمته الصغرى أجل من الدهر

والدليل على أن المراد من الاتكال هو الاتكال عن الفرائض وأنه في طلب الدرجات ما رواه الترمذي عن معاذ بن جبل في هذا الحديث: أن رسول الله ﷺ قال: «من صام رمضان، وصلى الصلاة، وحَجَّ البيَت لا أدري أذكرَ الزكاة أم لا؟ ـ إلاّ كان حقاً على الله أن يغفرَ له إن هَاجَرَ في سبيل الله، أو مكث بأرضه التي ولد بها» قال معاذ: ألا أخبر بها الناس؟ فقال رسول الله ﷺ: «ذر الناسَ يعملون فإن في الجنة مائة درجة.. والفِردوسُ أعلى الجنة... فإذا سألتم الله فاسألوه الفِردوس. ففيه ذكرُ الفرائض أيضاً والتحريض على الدرجة العليا، فانكشف أنه لم يَرِدْ في الحديث المجمل الاتكال عن الفرائض.

وأن الحديث لا يختصُّ مرادهُ بكونه قبل نزول الأحكام. كيف وترك الفرائض لا يُرجى من عوام الناس؟ وشأن الصحابة رضي الله عنهم أرفع. وعند الترمذي عن معاذ أيضاً قال: كنت مع النبي ﷺ في سفر فأصبحت يوماً قريباً منه ونحن نسير، فقلت: يا رسول الله أخبرني بعمل يُدخلني الجنة ويباعدني عن النار. قال لقد سألتني عن عظيم وإنه ليسيرٌ على من يسَّرَه الله عليه، تعبد الله ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتأتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت»... إلخ. ففيه أيضاً ذكر الفرائض بتمامها.

وأيضاً عند البخاري وهو وإن كان عن أبي هريرة لكن المضمون واحد قال: قال النبي ﷺ: «من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة، وصام رمضان، كان حقاً على الله أن يُدخله الجنة، جاهدَ في سبيل الله أو جلس في أرضه التي ولد فيها» قالوا: يا رسول الله أفلا نُبشر الناس؟ قال: «إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله».

فتبين من هذا: أن الحديث لم يردْ في القَدَر المُتحتم، وإنما أراد اتكالهم عن الفضائل والفواضل. والحاصل: أن هذا الوعدَ إنما هو بعد لحاظ جميع ما ورد في الشرع من الأوامر والنواهي، ثم الاتكالُ فيما وراء ذلك. ولما أراد أن يبشر به الناس أبهمَ في الشروط وترك استيفاء الأمورِ، فإن البشارة باب آخر، والمناسب لها الإجمال والإبهام.

٥١ ـ باب الحَيَاءِ فِي العِلمِ

وَقَالَ مُجاهِدٌ: لَا يَتَعَلَّمُ العِلمَ مُسْتَحْيٍ وَلَا مُسْتَكْبِرٌ. وَقَالَتْ عَائِشَةُ: نِعْمَ النِّسَاءُ نِسَاءُ الأنْصارِ، لَمْ يَمْنَعْهُنَّ الحَيَاءُ أَنْ يَتَفَقَّهْنَ فِي الدِّينِ.

١٣٠ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَام قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ أُمِّ سلَمَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: جَاءَتْ أُمُّ سُلَيم إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الحَقِّ، فَهَل عَلَى المَرْأَةِ مِنْ غُسْلٍ إِذَا احْتَلَمَتْ؟ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِذَا رَأَتِ المَاءَ» فَغَطَّتْ أُمُّ سَلَمَةَ ـ تَعْنِي وَجْهَهَا ـ وَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أو تَحْتَلِمُ المَرْأَةُ؟ قَالَ: «نَعَمْ، تَرِبَتْ يَمِينُكِ فَبِمَ يُشْبِهُهَا وَلَدُهَا؟». [الحديث ١٣٠ ـ أطرافه في: ٢٨٢، ٣٣٢٨، ٦٠٩١، ٦١٢١].

١٣١ ـ حدّثنا إِسْماعيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً لَا يَسْقُطُ وَرَقُها، وَهِيَ مَثَلُ المُسْلِمِ، حَدِّثُونِي مَا هِيَ؟» فَوَقَعَ النَّاسُ فِي شَجَرِ البَادِيَةِ، وَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَاسْتَحْيَيْتُ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنَا بِهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «هِيَ النَّخْلَةُ». قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَحَدَّثْتُ أَبِي بِمَا وَقَعَ فِي نَفْسِي، فَقَالَ: لأَنْ تَكُونَ قُلتَهَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِي كَذَا وَكَذَا.

لما ورد الحديث في الطرفين فحديث ابن عمر رضي الله عنه يدُل عل حُسنِهِ، وحديث عائشة رضي الله عنها على قُبحه، قسمه على الحالات وجعله في بعض الأحوال حسناً وفي بعضها قبيحاً، فإن الحياء إذا كان عن تحصيل علم فهو مذموم، وإن كان كما استحى ابن عمر رضي الله عنه فهو ممدوحٌ، فإنه لم يتبدل بسكوته حلال أو حرام، ولكن فاتته فضيلة بالحضرة النبوية عليها الصلاة والسلام، ولعله يؤجر عليها في الآخرة. وعن أبي حنيفة رضي الله عنه في جواب سائل: ما بخلت بالإفادة ولا استحييت من الاستفادة. وعن الأصعمي: ذِلة السؤال خير من ذلة الجهل مُدَّة عمره.

١٣٠ ـ قوله: (إن الله لا يستحي) وقد تأول الناس فيه، وإني لا أتأخرُ عن إسناد أمر أسنده الله سبحانه وتعالى بنفسه إلى نفسه، ولكن أكِلُ علمَ كيفيته إلى الله عزّ وجلّ. ولا أقول كما قال البيضاوي: إن الرحمة عبارة عن رقة القلب فإسنادها إليه تعالى مجاز. ويا للعجب!!! فإن الرحمة إذا كان إسنادُها إلى الله تعالى مجازاً فإلى مَنْ يكون حقيقة؟

قوله: (أوتحتلم المرأة؟) واعلم أنه اختُلف في الاحتلام في حق الأنبياء، والحقُّ إنه يجوز في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، إلاّ أنه يكون لامتلاء كِيْسَة المني ولا دخل فيه للشيطان. وما نقل[1] عن محمد رحمه الله تعالى: أن لا غُسل على المرأة إذا احتلمت، فتأويله أنه إذا لم يخرج من عضوها الداخل إلى الخارج.

قوله: (بم يشبهها؟) وفسروا العُلُو تارةً بالغلبة، وأخرى بالسبق.

٥٢ ـ باب مَنِ اسْتَحْيَا فَأَمَرَ غَيرَهُ بالسُّؤَالِ

١٣٢ ـ حدّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاوُدَ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ مُنْذِرٍ الثَّوْرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ الحَنَفِيَّةِ، عَنْ عَلِيّ قَالَ: كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً، فَأَمَرْتُ المِقْدَادَ أَنْ يَسْأَلَ النَّبِيَّ ﷺ، فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: «فِيهِ الوُضُوءُ». [الحديث ١٣٢ ـ طرفاه في: ١٧٨، ٢٦٩].

ووجه الاستحياء مذكور في لفظ الحديث وهو قوله: «لمكان ابنته تحته» وهو معنى صحيح.

١٣٢ ـ قوله: (فأمرت المقداد) أي للسؤال في حق نفسه. وسأل هو أيضاً، لكنه على طريق الفَرض بدون التعرُّض إلى الواقعة لمن هي، فلا تناقض.

قوله: (ففيه الوضوء) وذهب أحمد رحمه الله تعالى إلى أنّ الحديثَ من أحكام المذي دون الصلاة، فينبغي أن يكون الوضوءُ عقيبَ خروجه، لا عند القيام إلى الصلاة فقط. وهكذا نسبه الشوكاني في «النيل» إلى الحنفية أيضاً. قلت: ولا أترددُ في أن المطلوبَ عند الشرع هو إزالة النجاسات على الفور. والتلطخ بها زماناً مكروهٌ عنده قطعاً إلاّ أن أثره لمّا لم يظهر إلاّ عند القيام إلى الصلاة جاء الخمول في كتب الفقه كحكم الديانات، فإنها قلما تُذكر في المتون وعامة الشروح.

ووجهه أن الفقهاء عامة يتعرضون إلى بيان الفرائض والواجبات، وقليلاً ما يذكرون المُستحبات والسننِ الزوائد. ولما كان هذا النوع من الوضوء مستحباً عقيبَ خروج المذي، وواجباً عند القيام إلى الصلاة، لم يذكروه إلاّ عند القيام إليها. ثم إنه إن توضأ عقيبه وقام إلى الصلاة متصلاً يتأدى في زمنه الفرضُ أيضاً، وفي بعض طرقه: غسل العضو فقط، وفي بعضها: غسل الأنثيين أيضاً، وفي بعضها: غسل المرفقين أيضاً، وتصدى المحدثون إلى إعلاله. قلت: هو صحيح ويحمل على الاستحباب. وما ذكره الطحاوي أن الغُسل للعلاج لا يريد به العلاج الطبي، بل انقطاع التقطير في الحالة الراهنة، كما أمر النبي ﷺ للمستحاضة أن تغتسلَ ولبعضها أن تجلس في المِرْكن.

---

(١) وتفصيله: أن في مني المرأة اختلافاً للأطباء، فذهب أرسطو إلى تحقيق المني في النساء، وذهب جالينوس إلى نفيه وقال: إنه رطوبة أخرى يشبه المني، ويكون الولد من ماءِ الرجل فقط، بخلاف أرسطو فإنه اختار كون الولد من مجموع مني الرجل والمرأة، ولا بُعدَ أن يكون قول محمد رضي الله عنه مبنياً على هذا الاختلاف. وأما تأويله على مذهب الجمهور فقد ذكرناه. هكذا وجدته في تقرير المولى عبد العزيز بالهندية فيما ضبطه من إملاء الشيخ رحمه الله تعالى.

الكلام في الربط بين القرآن والحديث والفقه كيف هو؟

واعلم أن فهمَ الحديثِ والاطلاع على أغراض الشارع مما لا يتيسرُ إلاّ بعد علم الفقه، لأنه لا يمكنُ شرحُه بمجرد اللغة ما دام لم يظهر فيه أقوال الصحابة رضي الله عنهم ومذاهب الأئمة بل يبقى معلقاً[1]، لا يُدرى وجوههُ وطرقه، فإذا انكشف ما ذهب إليه الذاهبون واختاره المختارون خفَّ عليك أن تختارَ واحداً من هذه الوجوه، وهو حال الحديث مع القرآن ربما يتعذرُ تحصيلُ مرادِهِ بدون المراجعة إلى الأحاديث، فإذا وردت الأحاديث التي تتعلق به قُرُب اقتناصُ غرضِ الشارع. وهذا من غاية علوه ورفعة محله، بل كلما كان الكلامُ أبلغَ كان في احتمال الوجوه أزيدَ، ولا يُفهم هذا المعنى إلاّ من عُنِيَ به.

وأما الجاهل فيزعمه سهل الوصول لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر: ١٧] إلخ ولا يدري أنه ليس تيسيره على قدر ما فهمه، بل معناه أنه يشتركُ في تحصيل معناه والاستفادة منه الأعالي والأداني، لكنه يكون بقدر نصيبهم من العلم. وهذا من غاية إعجازه، يسمعه الجاهلُ ويأخذ منه علماً بقدره، ويَرَاه الفحولُ ويُفعِمون منه دِلاءً بقدر أفهامهم، بخلاف كلام الناس فإنه إن كان ملتحقاً بأصوات الحيوانات فإنه لا يَلتفِتُ إليه البلغاء، وإن كان في مرتبة من البلاغة لا يُدرِكُ مرادَه الجهلاء. وهذا كتابٌ بلغ في مراتبِ البلاغة أقصاها ولم يزل سحاب علومِهِ مَاطِراً على كافة الناس، عقلائهم وسفهائهم سواء بسواء، وهذا معنى التيسير لا ما فهموه.

٥٣ ـ باب ذِكْرِ العِلمِ وَالفُتْيَا فِي المَسْجِدِ

١٣٣ ـ حدّثنا قُتَيبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيثُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا نَافِعٌ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ: أَنَّ رَجُلاً قَامَ فِي المَسْجِدِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مِنْ أَيْنَ تَأْمُرُنَا أَنْ نُهِلَّ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يُهِلُّ أَهْلُ المَدِينَةِ مِنْ ذِي الحُلَيفَةِ، وَيُهِلُّ أَهْلُ الشَّأْمِ مِنَ الجُحْفَةِ، وَيُهِلُّ أَهْلُ نَجْدٍ مِنْ قَرْنٍ».

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: وَيَزْعُمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «وَيُهِلُّ أَهْلُ اليَمَنِ مِنْ يَلَمْلَمَ»، وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ: لَمْ أَفقَهْ هذهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. [الحديث ١٣٣ ـ أطرافه في: ١٥٢٢، ١٥٢٥، ١٥٢٧، ١٥٢٨، ٧٣٣٤].

---

(١) ولا يَشُق عليك هذا اللفظ، فإنه رُوي عن الإمام أبي حنيفة النعمان كما في «الميزان»: لولا السنة ما فَهِمَ أحدٌ منا القرآن وعن الإمام الشافعي رضي الله عنه: جميع ما تقولُه الأئمة شرح للسنة، وجميع السنة شرح للقرآن. وقد روي عن عمران بن حُصين رضي الله عنه: أنه قال لرجل: إنك امرؤ أحمق، أتجدُ في كتاب الله الظهرَ أربعاً لا يجهر فيها بالقراءة، ثم عدَّد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا، ثم قال: أتجد هذا في كتاب الله مفسراً وإنَّ كتاب الله أبهم هذا وأن السنة تفسر ذلك. وقال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب. قال ابن عبد البر: يريد أنها تقضي عليه وتبين المراد منه. وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي رُوي أن السنةَ قاضيةٌ على الكتاب، فقال: ما أجسرُ على هذا، ولكني أقول: إن السنة تفسر الكتاب. كذا في «الموافقات» مع اختصار.

أي أن المسجدَ وإن بُني للصلاة لكن العلمَ والفتوى أيضاً من أمور الآخرة[1]، فيجوز أيضاً. والقضاء أيضاً يجوز عندنا دون الشافعي رحمه الله تعالى، لأنه ذكر وإقامةُ الحدِّ لا يجوز لأنه من المعاملات، ويجوز تعليمُ الأطفال إذا لم يأخذ عليه أجراً.

١٣٣ ـ قوله: (إن رجلاً قام... الخ) خرج من المدينة يوم السبت وبيَّنَ مسائل الميقات يوم الجمعة قبلَ السفر.

قوله: (يهل من ذي الحليفة) وفي «الموطأ» لمحمد أن المدني لو مر على ذي الخليفة وأحرم من الجُحفَة لا يكون جنايةً، فدل على أنه إذا أحرمَ من أبعدِ الميقاتين فلا جناية عليه بمروره على أقربه بدون الإحرام، وهذه مسألةٌ لم تذكر في عامة كتب الفقه.

قوله: (ذات عرق) قال الشافعية: إنها وقتها الفاروقُ الأعظم رضي الله عنه. وقلنا: بل وقتها النبي ﷺ من قبل، غير أنه اشتهر في زمن عمر رضي الله عنه، لأنه ظهرت الفتوح في زمنه وانتشرَ المسلمون في البلاد.

٥٤ ـ باب مَنْ أَجَابَ السَّائِلَ بِأَكْثَرَ مِمَّا سَأَلَهُ

١٣٤ ـ حدّثنا آدَمُ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. وَعَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ سَالِمٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: أَنَّ رَجُلاً سَأَلَهُ مَا يَلْبَسُ المُحْرِمُ؟ فَقَالَ: «لَا يَلْبَسُ القَمِيصَ، وَلَا العِمَامَةَ، وَلَا السَّرَاوِيلَ، وَلَا البُرْنُسَ، وَلَا ثَوْباً مَسَّهُ الوَرْسُ، أَوِ الزَّعْفَرَانُ، فَإِنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الخُفَّيْنِ، وَلْيَقْطَعْهُمَا حَتَّى يَكُونَا تَحْتَ الكَعْبَيْنِ». [الحديث ١٣٤ ـ أطرافه في: ٣٦٦، ١٥٤٢، ١٨٣٨، ١٨٤٢، ٥٧٩٤، ٥٨٠٣، ٥٨٠٥، ٥٨٠٦، ٥٨٤٧، ٥٨٥٢].

أي لا حرج فيه، بل هو من المحسنات. وإنما تعرَّضَ في الجواب إلى ذِكرِ ما لا يجوز ولم يتعرض إلى ذكر الجائزات لكونه أخصَرَ وأنفع.

١٣٤ ـ قوله: (القميص) والضابطة فيه: أن كلَّ ثوبٍ مخيطٍ مُستمسِكٍ على الجسد بدون شد لا يَلبَسه المحرمُ، وإن لم يجد الإزار يجوزُ فتق السراويل ويتخذه إزاراً، وإذا لم يجد النَّعلين يقطعُ الخفَّ أسفل من الكعبين. وقال الحنفية رحمهم الله تعالى: الممنوع في الإحرام الطيب، وفي الإحداد الزِّينة. وراجع المسائل من الفقه.

* * *

(١) وفي «الخيرات الحسان»: أن الثوري كان أصغرَ سناً من الإمام أبي حنيفة رحمه الله، فدخل عليه مرة وهو يُذاكر مع أصحابه بِرَفْع الصوت، فقال له الثوري: رفع الصوت في المسجد؟ فقال له الإمام رحمه الله تعالى: أن هؤلاء لا يفهمون إلاّ به، وظاهره أن الإمام أجازه. وفي «النظم» لابن وهبان: لا، ويفسقُ مُعتادُ المرور بجامع، ومَنْ علَّم الأطفالَ فيه ويؤزر. وظاهره أن الأطفالَ في المسجد فسوق، ثم رأيتُ شرحَهُ لابن الشِّحْنة: أن المراد منه التعليم بالأجرة، وله شرح آخر للشرنُبلالي إلاّ أني لم أجده.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

٤ ـ كِتَابُ الوُضُوءِ

١ ـ بابُ مَا جَاءَ فِي الوُضُوءِ

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: وَبَيَّنَ النَّبِيُّ ﷺ أَنَّ فَرْضَ الوُضُوءِ مَرَّةً مَرَّةً، وَتَوَضَّأَ أيضاً مَرَّتَينِ مرتين وَثَلَاثاً ثلاثاً، وَلَمْ يَزِدْ عَلَى ثَلَاثٍ، وَكَرِهَ أَهْلُ العِلمِ الإِسْرَافَ فِيهِ وَأَنْ يُجَاوِزُوا فِعْلَ النَّبِيِّ ﷺ.

الوضوء: هو الصفاءُ. والنُّور لغةً. وقد أخبرت الشريعة بِوَضاءَة أعضاءِ الوضوءِ في المحشر.

قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ قالوا: معناه إذا قمتم إلى الصُّلاة وأنتم محدِثون. ولا أقولُ بالتقدير بل أقول: معنى الأمر بالوضوء لمن كان محدثاً بالوجوب وإلا فعلى الاستحباب. ويجوز عندي دخول الفَرْضِ والمستحب تحت لفظٍ واحد وليس بمجاز. وإذا صح إطلاق الوُضُوءِ والصَّلاةِ على الفرض والمستحب فأي بأسٍ في إطلاق المشتقِ عليهما.

والعجب من الرَّازي في «المحصول» حيث قال: إنَّ الصلاة حقيقةٌ في الفريضة ومجاز في النافلة. قلت: كلا، بل الحقيقة والمسمَّى في الصورتين واحدةٌ، وإنما الاختلاف بحَسَب الأوصاف وهي من الخارج، فينبغي أن يميز بين الشيءِ وأوصافِه الطارئة من الخارج. وإذا كانت حقيقتُها في الصورتين واحدة لزمَ أن يصحَّ إطلاق اللفظ عليهما حقيقة أيضاً.

ثم إنَّ الشريعة لم توجب عبادةً إلا وُضِعَ من جنسها نفلاً، وفي الفقه أن النذرَ إنَّما ينعقدُ فيما يكون من جنسِهِ واجب، فعُلم أن كلَّ نفلٍ من جنسه واجبٌ أيضاً، ومع هذا ذهب الرازي إلى أن لفظ الصلاة مجازٌ في التطوع. ثم كونُ الأمر للوجوب أيضاً لم يتحقق عندي، بل هو مشتركٌ عنديٍ كما هو رأى الماتريدي، وراجع لتفصيله رسالتي «فصل الخطاب في مسألة الفاتحة خلف الإمام». ثم إن هذه الآية وإن كانت آخرها نزولاً لكنها مما تقدم حكمها. أقول: وفي «سيرة محمد بن إسحاق»[1] أن جبرائيل عليه السلام لما نزل بخمس آياتٍ من أوائل اقرأ، علَّمه

(١) وفي «المشكاة» من باب آداب الخلاء عن زيد بن حارثة عن النبي ﷺ أنَّ جبريل أتاه في أوّل ما أوحي إليه فعلَّمه الوضوءَ والصلاةَ، فلما فرغَ من الوضوء أخذ غَرْفة من الماء فَنَضَحَ بها فرجه. رواه أحمد والدارقطني.

الوضوءَ والصلاتين أيضاً، ومرَّ عليه الشيخ ابن حجر المكي الشافعي في «شرح المشكاة» وحسَّنه. قلت: وفي إسناده راوٍ تُكِلِّمَ فيه.

وَجْهُ القِراءتين في آيةِ الوضوء

على نحو المذهب المختار بعد إمعانِ نظرٍ، وإعمال فكرٍ، وحَذَاقةٍ في الفنون العربية.

قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ استدل بها الشيعة على جواز المسح بالأرجل على قراءة الجر، وهم لا يجوزون المسحَ على الخفين مع كونه متواتراً!! وتصدى لجوابهم علماءُ الأمة منهم: ابن الحَاجب والتَّفْتَازاني في أواخر «التلويح» وابن الهُمَام وآخرون.

وما فتح الله عليَّ في بيان وجه قراءة النصب: هو أن قوله وأرجلكم بالنصب مفعول معه وليس عطفاً، وفرق بين واو العطف والتي للمفعول معه، فإن العطف لبيان شَرِكة المعطوفِ والمعطوفِ عليه في أمر، نحو جاءني زيد وعمرو، معناه: أنهما مشتركان في المجيء. وإن قلنا: وعمراً بالنصب فمعناه بيان مصاحبتِهِ مع زيد في الجملة. أمَّا إنها في الفعل خاصة أو في أمر آخر، فأمر مَوْكُولٌ إلى الخارج على حد قولهم: إذا خلى وطبعه ولا يدل على الشركة أصلاً، وإن لزمتْ في بعض المواد فمِنْ تلقاءِ المادةِ لا من تلقاءِ المدلول. ثم المصاحبة معناها المقارنة: وهي قد تكون في الزمان كقولهم: جاء البَردُ والجُبَّاتَ بالنصب ليس معناه أن الجباتَ اشتركت في المجيء مع البرد وأن الجائي هو البرد والجبات، بل معناه أن الجائي هو البرد، ثم له مصاحبة مع الجبات مصاحبة زمانية. إما أنه في المجيء أو الخياطة مثلاً فهو أمرٌ خارج عن مدلول المفعول معه.

والمعنى: جاءَ البردُ وخِيطت الجُبَّات في زمانه، فصاحَبَها زماناً، ولو كانت في الخياطة فجاء هذا وخيط هذا. وهذا أيضاً نوعٌ من المُصَاحبة. وقد تكون المصاحبة في المكان كقولهم: سرت والطريقَ، ليس معناه أن الطريق أيضاً سار كما سار المتكلم، فلا دَلالة فيه على الشَرِكة في الفعل، فإنه لم يُسند السيرُ إليه، بل معناه أن السائر هو المتكلم، لكن الطريق قارنَهُ وصاحبهُ وبقي معه في آخر سيره، فكان مُصاحباً له مصاحبةً مكانية. وقد تكون بهما نحو قولهم: سرت والنيل، إذا اعتبرت جريَ الماء معك ساعة.

وهناك أمثلة أخرى. منها قولهم: لو تركت الناقة وفَصِيلَتَها لرضعتها، ليس معناه أن التركَ واقعٌ على الناقة والفصيلة كلتيهما، ليكون من باب العطف والشركة، بل معناه: لو تركت الناقة فقط وبقيت معها معاملة للفصيلة لرضعتها، كقوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾﴾ [المدثر: ١١] لا يريد الشركةَ في الفعل، بل معناه ذرني فقط ثم انظر ماذا أفعلُ بهم. ونحو قول الشاعر:

وكنتُ ويحيى كَيَدي واحدٍ ... نرمي جميعاً ونُرامى معا

لا يريد الشاعرُ الشركةَ في الكون فإنه ليس بشيء، بل معناه كنت ويحيى مصاحباً معي، فالمراد هذا المجموع ثم كونهما كيدي واحد. وكقول الآخر:

فكونوا أنتمُ وبني أبيكم ... مكان الكُليتين من الطِّحال

وإنما قَطَعَه الشاعرُ عن إعراب ما قبله ونَصَبَهُ إعراضاً عن الشركة وإفادةً للمصاحبة كما قرره الرَّضي في قوله:

لَلُبْسُ عَبَاءَةٍ وتَقَرَّ عيني أحبُّ إليَّ من لُبْس الشُّفُوفِ

فإنه صرَّح أن نصبَ المضارع للقطع عن العطف ولإفادة المصاحبة، وهو «واو» الصرف عندهم لصرفه عن حقيقتها التي هي العطف، لأن الشاعر إنما أراد أن لُبْسَ العباءة مُصَاحباً مع هذا أحبّ إليه، يعني هذا المجموع أحبّ إليه؛ ولا يريدُ أن هذا محبوبٌ وهذا أيضاً محبوب. ومرَّ عليه ابن هشام «في المغني» وقال: إن بعضهم أضافوا قِسماً آخر وسمَّوه «واو» الصرف كما في الشعر للبس عباءة الخ. ثم قال: ولا حاجة إليه، فإنَّا نقدرُ الناصبَ ونقول: ولَلُبسُ عَبَاءةٍ وأن تَقرَّ عيني... إلخ. قلت: وليس الأمرُ كما زعمه لفسادِ المعنى. والوجه ما ذَكَره الرَّضي.

ومن ههنا تبين أن «الواو» في قوله تعالى: ﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ١٧] ليس للعطف. ومعناه: أن الله إن أراد أن يُهلِكَ المسيحَ ابن مريم مع كون أمه ومن في الأرض في حمايته لا يملكُ أحدٌ أن ينقذه من الله. وليس الإهلاك ههنا واقعاً على هؤلاء جميعاً، لأن المقصود هو إظهارُ القُدرةِ على إهلاك مَنْ جُعل إلهاً من دون الله وافترى عليه بالألوهية، ولو كان هؤلاء أعضاداً له، لا إهلاكُ من في الأرض.

والفرق بين إهلاكِ المسيح عليه السلام في حال مُصَاحبةِ جميع مَنْ في الأرض وحمايتهم إياه وإهلاك جميع مَنْ في الأرض غير خفي، فإن في الإهلاك الأول قوةً ليست في الثاني، فهو على حد قوله: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨] فعجزُهم في حال المظاهرة أبلغُ من عجزهم في غير هذا الحال، فكذلك إهلاكُ جميع مَنْ في الأرض، وإن كان دليلاً على قُدرته على إهلاكِهِ أيضاً، إلا أن إهلاكه، مصاحباً جميع من في الأرض إياه، أدلُّ على قدرته من إهلاكه في غير هذا الحال، فإن القدرةَ في صورة إهلاك الجميع ضمني بخلافه في تلك الصورة.

والحاصل: أن المسوقَ له في هذا الموضع هو بيانُ إهلاك من اتخذوه إلهاً وهو يَتِم بالمفعول معه ما لا يتم بالعطف كما علمت. وعلى هذا صارت الآيةُ قاطعةً قاهرةً على من تفوّه بوفاة المسيح وتمسك بهذهِ الآية، ودلت كالشمس في رَابعة النهار على أنه لم يمت وأنه حيٌ بعد. وأنه تعالى لو أراد إهلاكَه لم يَمْنعه أحدٌ، فعُلِم أنه لم يَهلِك، ولو كان هَلَكَ لكان ذِكْرُ هلاكِهِ أحرى من بيان القدرة فقط. ولمَّا لم يذكره مع داعيةِ المقام، عُلِم أنه لم يهلكِ بعد، وإلا لكان هلاكُه أفحَم للنصارى.

ولكن الله سبحانه انتقل من بيان الهَلاك إلى بيان قدرتِهِ ثُمَّ صرَّحَ عليه في النساء وقال: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾ [النساء: ١٥٩] فأعلن أنه لم يَمتْ ولو كان ماتَ لكرره في ردِّ الألوهية، مع أنَّه ذكر مخاضَ والدته وكونُه مولوداً كسائر الناس، إلا أن وِلادَتَه لما كانت بالنفخ على خلاف ولادة عامة الناس، نبَّه على هذا الأمر البديع، ليُعلِم أن الإنسانَ لا

يصيرُ إلهاً بكونه منفوخاً ومخلوقاً من غير الطريق المعروف، إنما هو إله يخلق كيف يشاء. ولذا جاءت تحمِلُه على يديها ليراه الناسُ أنه وُلِد كما يولد الناس؛ فانظرْ كيف ذَكَرَ وِلادَته على أتم تفصيل، ولم يذكر وفاته ولو إيماءً مع كونه أدلَّ وأقطعُ لحجة الخصم، فهذه الآية حجة قوية لا يأتيها الباطلُ من بين يديها ولا من خلفها إن شاء الله تعالى.

وإذا تحصَّلت الفرق بينهما، فاعلم أن قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ بالنصب مفعولٌ معه، وليس لإفادة الشَّركة. والمعنى: أن للرجلِ معاملة مع مسح الرأس، أما إنها معاملةُ المسح أو الغسل فهو مسكوت عنه.

ثم أقول: إن «الواو» قد لا تكون للشركة في الحكم وتجيء للمصاحبة فقط مع اشتراكها في الإعراب وأُسَمِّيها واو المعية. واستنبطته من كلام الرَّضي في قوله: لَلُبْس عباءةٍ... إلخ، وعلى هذا أمكنَ «الواو» في قراءة الجر أيضاً للمصاحبةِ دون إفادة الشركة. والحسنُ فيه أن الآيةَ جَعَلت الوجهَ واليدينِ في طرف، والرأس والرجل في طرف آخر، لأنهما نوعان يشتركان في بعض الأحكام ويختصانِ ببعضٍ آخر، كسقوط الرأس والرجل في التيمم. وأشار إليه ابن عباس رضي الله عنه، ولعله في «الفوز الكبير» أن الوجهَ واليدَ مغسولان ويُعتبران في التيمم، والرأسَ والرِّجلَ قد يسقطان في حكم الغسل، فلهذين حكمٌ ولهذين حكم، ولذا جُمعا في الآية عند بيان المسح.

وفي تذكرة قديمة عندي أن اليد والوجه مغسولان في الأقوال كلها، بخلاف الرجل والرأس، فإن الشريعةَ تفردت ببيان وظيفتهما. وانحل به ما تعسَّر عليهم من قول ثُمامة عند البخاري: آمنت مع محمد ﷺ، فَفَهِمَ منه الشارحون أنه آمن معه مَعِيةً زمانية وليس بصادق، فاضطروا إلى التأويلات، ومراده أن ابتداءَ إيمانه قَارن وصَاحب مع بقاء إيمان محمد ﷺ، فصحت المعيةُ، ولهذا الضيق استُشكلت عليهم آية أخرى وهي: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ﴾ [الصافات: ١٠٢] وقالوا: إن «مع» يتعلق بالسعي لا بقوله: «بلغ».

والحاصل: أن المعيةَ والمصاحبةَ تصدُقُ بالاقتران في الجملة، لا كما فهموه. وعند البخاري يكفيك الوجهَ والكفين بالنصب أيضاً من هذا الوادي، فإنه مفعولٌ معه، فإنه أدار الحكمَ على هذا المجموع ولم يُرد أن يحكمَ على كل واحدٍ على حدة.

ثم اعرف الفرق[1] بين قوله: ﴿وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ وقولنا: وامسحوا رؤوسكم بدون الباء

---

(١) قال الشيخ رضي الله عنه بعد نقل عبارة «بدائع الفوائد» الدالة على الفرق بين قولهم: قرأت سورة كذا وقولهم: قرأت بسورة كذا: إن المرادَ بالأول أنه قرأ هذا الشيء والمراد بالثاني أنه أوقعَ القراءة المعروفة المعهودة التي اشتهرت بهذا الاسم بين الناس، وعهدت أنها أي جنس بالإتيان بهذه السورة، ووجهه أن قَرَأ في متعارف اللغة متعدٍ بنفسه فإذا نقلته الشريعةُ إلى عُرفها ولقَّبتْ به قراءة الصلاة، صار لازماً، كأن معنى قرأ على هذا فعلُ فعلِ القراءة، وهذا لا يحتاج إلى مفعول به، فلما أريدَ تعلقُه بسورة عُدِّيَ بالباء، مثل هذا في قوله: ﴿وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] بالباء وقولك: مسحت رأس اليتيم، الأول على عُرف الشريعة، وهو إمرار اليد المبتلة على الشيء، فاقتضى ليلة، بخلاف الثاني فإنَّه على صرافة اللغة. انتهى بعبارته الشريفة.

وهو الظاهر، لأن المسح متعدٍ بنفسه ومثل قوله: أوتره وأوتر به، وقرأ الفاتحة وقرأ بالفاتحة. وتعرض إليه الزمخشري تحت قوله تعالى: ﴿وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾ [مريم: ٢٥] مع كون الهز متعدياً بنفسه. وسنقرر عليه الكلام مفصلاً إن شاء الله تعالى في باب الوتر. وجملة الفرق هاهنا أنه لو قيل: وامسحوا رؤوسكم لكفي إمرارُ اليد بدون الماء أيضاً عن عهدة المسح، لأنه لا تعتبر فيه البِلة لغةً، فإذا اعتبرت فيه المعهودية الشريعية، وهي إمرار اليد المُبتلة، صار لازماً واحتاج في تعديته إلى الباء.

وحينئذ معنى قوله: ﴿وَٱمْسَحُوا۟﴾ أي افعلوا فعل المسح، يعني المسح المعهود، فاقتصر على ما كان باليد المبتلة. ولعل العربَ لمَّا لم يكونوا يعتمُّون في عامة أحوالهم، جاء القرآن على عرفهم إذ ذاك وقال: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ ولم يتعرض إلى العِمَامة، ولذا عامةُ رواياتِ وضوئه ﷺ خاليةٌ عن ذكر المسح على العِمامة، ومتى كان معتماً تعرض هناك الراوي، كما عند أبي داود في بيان صفة المسح أنه مسح ولم يَنْقُض العِمامة.

ثم إنه لا إجمالَ في الآية عندي في باب المسح كما قرره علماؤنا. والاقتصار على الربع، إنما هو لأنه لم يثبت عنه ﷺ دونه، ولو ثبت عنه ﷺ دون الربُع لقلنا بفرضيته، وبفعله علمنا أن الفرضَ هو الربع، ولو كان الفرضُ هو الكلَّ لما تنزل إلى الربع، وكذلك لو كان الفرض دون الربع لتنزل عنه بياناً للجواز، فإذا اقتصر على الربع ثم لم يتنزل عنه، ثبت أن هذا القدرَ هو الفرضُ. ولا شكَّ أن مذهبنا هو الأحوط في هذا الباب، حتى أن بعض الشافعية أيضاً أقرُّوا بذلك.

قوله: (قال أبو عبد الله) . . . إلخ وظني أن المصنف رحمه الله انتقلَ إلى بيان مسألةٍ أُصولية، وهي أن الزِّيادةَ بخبر الواحد تجوز. ولذا بيَّن النبي ﷺ قَدْر الفرض مع عدم ذكره في القرآن، وقد مر منا تحقيقه في المقدمة فراجعه.

وحاصل المسألة عندنا: أن الزيادةَ بالخبر إنما تمتنعُ في مرتبة الرُّكنية والشرطية، أما في مرتبة الوجوب أو الاستحباب فلا[1]، ولعل نظرَ الشافعية في أمثال هذه المواضع أن الحكم إذا كان قطعياً بنفسه لا تؤثر فيه ظنية الطريق، فخبر الواحد وإن كان ظنياً في نفسه إلا أنه طريقٌ لبلوغ الحكم القطعي إلينا فقط، فلا يكونُ مؤثراً في الحكم. ونَظَر الحنفية أن خبر الواحد وإنْ كان طريقاً لعلم الحكم، لكنه لازمٌ ولا انفكاك عن هذا الطريق الظني في تحصيل هذا الحكم القطعي. وإذا امتنع انفكاكُ طريق العلم عن الحكم وَجَبَ أن يُؤَثِّر فيه. ولم تصح مراعاة الحكم في نفسه، فظنية الطريق تسري إلى الحكم لا محَالة وتجعله ظنياً البَتة.

---

(١) قلت: ورأيت في «العرف الشذي» في باب مهور النساء: أنَّ الزيادة في مرتبة الركنية والشرطية أيضاً تجوز عند شيخي رضي الله عنه وإن لم يكتبُوه إلاَّ في مرتبة الظن دون القطع. وهذا يبني على تحقيقه أن الأركانَ والشرائطَ أيضاً قد تكون ظنية.

وبعبارة أخرى: أن الشافعية ذهبوا إلى التجريد ونظروا إلى الحكم في نفسه بدونِ ملاحظةِ حال الطريق، والحنفية لاحظوا الحكم وطريقَه، فلم يمكن لهم أن يحكموا على المجموع إلا بالظنية، فإن النتيجةَ تتبع الأخسَّ الأرذل. وبعبارة أخرى: أن الشافعية جعلوا القرآن كالمتن والحديثَ كالشرح، فأخذوا المراد من المجموع، ونحن أخذنا القرآن أولاً ثم أوجبنا العمل بالحديث ثانياً، فوضعنا هذا في مرتبة وبعبارة أخرى أن الحنفيةَ يتخذون السبيل هو القرآن، إلا أنه لما ورد الحديثُ فيما سكت عنه القرآن يُخرِّجون له صورة العمل ويعملون به أيضاً، فكأنهم جعلوا حالَ القرآن مع الحديث كحالِ ظاهر الرواية مع النَّوادر.

ومما يتعلقُ بموضوعنا هذا مسألةُ النَّسخ والتَّخصيص، والشيءُ بالشيءِ يُذكر. فاعلم أن المنسوخَ بعد نزول الناسخ يبقى قطعياً عندنا، بخلاف التخصيص فإنه يَجعلُ العام ظنياً. ووجه الفرقِ أن المخصَّصَ يُصاحبُ العام زماناً، فكأنه لم ينعقد حجةً بعدُ حتى لحقه المخصِّصَ فأخرج عنه أفراداً، فيخطرُ بالبال خروج الأفراد الأُخر أيضاً لعلة مشتركة هناك. بخلاف الناسخ فإنه يتراخى عن المنسوخ زماناً، فينعقدُ حجةً، فإذا نزل الناسخ وكان المنسوخُ محكماً إذ ذاك وحجة، لم يؤثر فيه. وعليه يتفرع منعُ تعليل الناسخ دون المخصَّص، لأن تعليلَ الناسخ يستلزمُ أن يجوزَ إخراج أفرادٍ أُخرَ أيضاً، مع أن النصَّ لم يخرج إلا أفراداً معلومة، فيلزم المعارضة بالنَّص بخلاف المخصص.

٢ - باب لاَ تُقْبَلُ صَلاَةٌ بِغَيرِ طَهُورٍ

قد يُتخايل أن نفي القَبولِ لا يستلزمُ نفي الصحة. فقال قائل: إن القبولُ يطلق على معنيين: الأول: ما هو المعروف. والثاني: ما يرادف الصحة. قلت: بل هو ضِدُّ الرد، فمعناه أن الصلاةَ بدون الطهور مردودة ولا حاجة إلى التقسيم، لأنه انعقد الإجماعُ على أن الطهارة شرطٌ لصحة الصلاة. نعم، في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة بعض شذوذٍ، فعند البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه: أنَّه لا يسجدها على غير وضوء، إلا أن في الحاشية للشيخ أحمد علي السهارنفوري نقيضُه. أنه كان يسجدها على وضوء، فتردد فيه النظرُ أيضاً.

أما في صلاة الجنازة فقد ذهب بعضهم إلى جوازها بدون طهارة. ولعل الوجهَ عنده خفاءُ لفظ الصَّلاة في صلاة الجنازة. والخفاءُ إنما يكون لنقص في المسمَّى أو زيادة فيه، فإذا نَقَصَ شيءٌ من المسمَّى أو زاد فيه، يتردد فيه أنه بقي داخلاً في مسماه أو خرج عنه، كما قالوا في الطَّرَّار والنَّبَّاش: إنَّ لفظَ السارق خفيٌ فيهما، وكذلك ههنا خفيَ إطلاقُ الصلاةِ على صلاة الجنازة وسجدةِ التِّلاوة لمعنى النقص فيهما. أما سجدة التلاوة فظاهرٌ. وأما صلاة الجنازة فلعدم اشتمالها على الركوع والسجود.

وذهب الفقهاءُ الأربعة والجمهور إلى أنها داخلة في مسمَّى الصلاة، وسجدة التِّلاوة من

أخصّ أركان الصلاة، فينبغي أن يشترطَ لها ما يشترط للصلاة. وما نُسب إلى مالكٍ رحمه الله تعالى من أن الصَّلاةَ بدون الطهور جائزة عنده فهو باطلٌ[١].

١٣٥ ـ حدّثنا إِسْحاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الحَنْظَلِيُّ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ»، قَالَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَمَوْتَ: مَا الحَدَثُ يَا أَبَا هُرَيرَةَ؟ قَالَ: فُسَاءٌ أَوْ ضُرَاطٌ. [الحديث ١٣٥ ـ طرفه في: ٦٩٥٤].

١٣٥ ـ قوله: (ما الحدث) ولمَّا كان السؤالُ عنه حَال كونِهِ في المسجد أجابَه: بالفُساء والضُّراط، لأنه قلَّما يقع في المسجد إلا هذان. ثم الحدثُ في المسجد عمداً مكروه تحريماً عندنا. وفي قول تنزيهاً كما في «شرح المُنية». وفي «طبقات المالكية»: أنه حرامٌ بتاً. والمعتكِفُ مستثنى عندي لمكان الضرورة.

فائدة

وراجع «الخير الجاري» وهو مِنْ تصنيف المُلا محمد يعقوب البمباني المحشي على «مختصر الحُسامي» وشرحه ملخص من العيني «والفتح». أخذ المطالب من العيني رحمه الله تعالى وأضاف عليه الفوائد من «الفتح» وأكثرُ اشتغالِ أهل الهند كان في الفلسفة والمنطق، وقليل منهم اشتغلَ بالفقه والأصول والحديث. فصنف الشيخ محمد عابد الهندي كتاباً في الفقه وكذا «فتاوي إبراهيم شاهي»، و«مجمع سلطاني»، «وخاقاني»، وليست بشيء ونحوها مطالب المؤمنين لعالِم من لاهور، وقد بقي الاشتغال بالحديث في سلسلة الشاه ولي الله رحمه الله تعالى إلى ثلاثة أسباطٍ ثم انعدم.

٣ ـ بابُ فَضْلِ الوُضُوءِ وَالغُرُّ المُحَجَّلُونَ مِنْ آثَارِ الوُضُوءِ

١٣٦ ـ حدّثنا يَحْيى بْنُ بُكَيرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيثُ، عَنْ خالِدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ، عَنْ نُعَيمٍ المُجْمِرِ قَالَ: رَقِيتُ مَعَ أَبِي هُرَيرَةَ عَلَى ظَهْرِ المَسْجِدِ فَتَوَضَّأَ، فَقَالَ إِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ القِيَامَةِ غُرّاً مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الوُضُوءِ، فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ».

والفضلُ ههنا بمعنى الفضيلة، وما بقي لا بمعنى الفضيلة فقط. واعلم أن الصلاة كانت في بني إسرائيل أيضاً. وعند النَّسائي: أنه فرضت عليهم صلاتان، لا كما في البيضاوي أنَّها كانت خمسين. وإذا ثبتت فيهم الصلاة فالأقربُ أن يكونَ الوضوءُ أيضاً. وقد ثبت في البخاري وضوء

---

(١) أما من نَسَبَ إلى مالك رحمه الله جوازَ الصلاة مع الحدث فقد اشتبه عليه الحال بين الحدثِ والخبث. وإنما الخلافُ بين المالكية في اشتراطِ الطهارة عن الخبث. فقيل بالوجوبِ وقيل بالسنية، أما الطهارة عن الحدث فقد نقلوا عليه الإجماع.

سارة. وعند الترمذي: «هذا وُضوئي ووضوء الأنبياء مِنْ قبلي» فثبتَ الوضوء في الأمم السالفة في الجملة.

وإذا اشتركَ الوضوءُ بيننا وبين الأمم، فما وجه اختصاص التحجيل بهذه الأمة؟ ولقائل أن يقول: إنَّ وضوءنا أكثر من وضوئهم، فإنه فُرض علينا خمسَ صلوات في اليوم والليلة، فازداد وضوؤنا على وضوئهم. وقال قائل: إن التَّحْجيل والغُرَّة بسبب الإطالة، ولعلها لم تكن في الأمم السالفة. قلت: وعلى هذا ينبغي أنَّ مَنْ لا يطيلَ غرتَه وتحجيلَه من هذه الأمة لا يحصلُ له نفسُ التحجيل والغرة يوم القيامة، مع أنَّ الأمرَ عندي: أن نفس التحجيل من آثار نفسِ الوضوء وإطالتها من إطالته، فكون التحجيل من آثار الإطالة غير مُسَلَّم عندي.

ولم أجد في هذا الباب مع تتبُّع بالغ غيرَ ما في «حِلْية الأولياء» لأبي نُعيم في صفات هذه الأمة: «متوضئين الأطراف». وفي التَّوراة: أني أجد في الألواح أمةً حمَّادين متوضئين... فاجعلها يا رب أمتي. وفي الدَّارمي عن كعب قال: «نجده مكتوباً محمد رسول الله ﷺ لا فظٌّ ولا غليظٌ ولا صخَّابٌ في الأسواق، ولا يجزي بالسيئة السيئة، ولكن يعفو ويغفر، وأمته الحمَّادون، يكبرون الله عز وجل على كل نَجْدٍ، ويحمدونه في كل منزلة، ويتأزرون على أنصافهم، ويتوضؤون على أطرافهم، مناديهمُ ينادي في جو السماء، صفُّهم في القتال وصفهم في الصلاة سواء، لهم بالليل دَويٌّ كدوي النحل، ومولده بمكة، ومهاجره بطَيْبة ومُلكه بالشام. اهـ.

فعَلِمت أنَّ لوضوء هذه الأمة اختصاصاتٌ ليست في الأمم الماضية، فلذا صار وضوؤنا وصفاً مشتهراً بنا. وظني أن الوضوءَ في الأمم السالفة كان على الأحْدَاث، بخلاف هذه الأمة فإنَّه عند الصلوات أيضاً، وهو معنى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] فالمطلوب من هذه الأمة الوضوء عند كل صلاة وإن لم يكن واجباً، لا عند الأحداث فقط.

ولذا لا أقدِّرُ فيها: وأنتم مُحدِثون كما قدروه، فإنه يختفي به رضا الشارع، وهو الوضوء لكل صلاة. وعند أبي داود: أنَّ رسول الله ﷺ أمر بالوضوء عند كل صلاة طاهراً أو غير طاهر.. فكان ابن عمر رضي الله تعالى عنه يَرى أنَّ به قوةً فكان يتوضأ لكل صلاة: فهذا دليل واضحٌ على أن المطلوبَ والمرضيَّ هو الوضوء عند كل صلاة، لا عند الاحداث فقط. واستحبه فيها فقهاؤنا أيضاً[1].

---

(١) قلت: وهذا كالصلاة فإنها فرضت علينا موزعةً على الأوقات، فنحن نراقبُ الشمسَ ونراعي الأوقات، بخلاف الأمم السالفة فإنها كانت عليهم التقيد بالأمكنة، ولذا كانوا يطلبون البِيَعَ والكنائس لصلواتهم، وهو معنى قوله ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» فإنها لم تكن مسجداً لهم إنما جعلت لنا خاصة، وهذا هو معنى الجعل والحاصل: أن الأهم عندنا نراقبةُ الأوقات ومراعاتها ثم الصلاة أينما كانت، والأهم عندهم الأمكنة، وسيجيء البحث عنه عن قريب إن شاء الله تعالى.
=

وبالجملة إذا عَلِمْت أن الغُرَّة والتحجيل من خصائص هذه الأمة، فإذاً لا التباس بينها وبين الأمم السَّالفة، فإنَّ كل أمة تقوم مع نبيها، وإنَّما يحصلُ الالتباسُ لمن لم يكن يتوضأ من هذه الأمة، فإنه لا تكون له هذه السيماء، فلعلهم يُحرَمُون عن الكوثر. فمن كان له شَغَفٌ ببيانِ الحِكَمِ في الأحكام الشرعية، فهذه حكمة الوضوء.

وقد تكلم الناسُ في حكمة مسح الرأس وكلها لا تستندُ إلى رواية. وقد تبيَّن لي روايةٌ في هذا الباب أخرجها المُنذري في «الترغيب والترهيب» وحاصلها: أنَّ من كان مسح رأسَه في الدنيا لا يكون أشعثَ يوم القيامة، ويكون رأسُه ساكناً، وأمَّا غيره فيكون أشعثَ الرأس.

وقد صنَّفَ العلماء في بيان الحِكَم تصانيفَ منها: «القواعد الكبرى» للشيخ عزّ الدين الشافعي رحمه الله تعالى، وقِطعة منها موجودة عندِي ومنها: «حجة الله البالغة» للشاه ولي الله رحمه الله تعالى وغيرهما. ثم في الفقه أنّ إطالة التحجيل إلى نصف السّاق ونصف السّاعد. ولا أدري في الغرة غير ما عند أبي داود عن علي رضي الله تعالى عنه: «أنَّه توضأ حتى إذا فرغ من وضوئه أخذ غَرْفة من ماء وأفاضه على ناصِيتِهِ، حتى استنّ الماء على صدره ولحيته» واستشْكَلَ عليهم شرحه، فإنّه في الظاهر زيادةٌ في المِرَار وهو ممنوع، فشرحه بعضهم أنه كان للتبريد أو غير ذلك. وعندي أنّه كان لإطالة الغرة والله تعالى أعلم بالصواب[1].

٤ ـ باب لاَ يَتَوَضَّأُ مِنَ الشَّكِّ حَتَّى يَسْتَيقِنَ

١٣٧ ـ حدّثنا عَلِيٌّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ: حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الـمُسَيَّبِ وعَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ، عَنْ عَمِّهِ أَنَّهُ شَكَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الرَّجُلَ الَّذِي يُخَيَّلُ إِلَيْهُ أَنَّهُ يَجِدُ

= وأذكر فيما سمعت من حضرة الشيخ في درس «جامع الترمذي»: أن بني إسرائيل كانوا مأمورين بالوضوء لكل صلاة، وقد بقي على هذه الأمة إلى زمان، ثم إذا شق عليهم نزل التيسير، أي الاكتفاء بالوضوء ما لم يحدث: وتوجد أشياء كانت على بني إسرائيل ثم إنها بقيت على هذه الأمة إلى زمان حتى نزلت الرخصة وانفسح الأمر.

(١) قلت: إنَّه قد تردد فيه بعض أهل العلم وقالوا: إنّ الإطالة راجع إلى الإسباغ دون المجاوز عن الحدود، لقوله ﷺ: «من زاد على هذا فقد تعدى وظلم» وفي رواية: «أو نقص» وليس بثابت كما هو عند النسائي، فلا يردُ أن النقصَ عن الثلاث جائزٌ، فلا يكون ظُلماً، ولا يحتاجُ إلى جواب أجابه صاحب «الهداية». ولعلك علمتَ أنه راجعٌ إلى المرات دون الحدود ولقد سلمناه فهي على ما زادت على ما أراده أبو هريرة وما يتوهم فيه من إفراط العوام وإضاعة الحدود لقد راعاه أبو هريرة رضي الله عنه فلم يفعله بين أيديهم، وإنما رآه بعضهم يفعلُ ذلك وهو لا يدريه، ولذا قال: أنتم ههنا يا بني فروخ، فعُلم أنه مستحب الخواصّ، وكم من أحكام في الشرع اختصت بالخواص دون العوام.

وبالجملة الإطالة مستحبة وإسقاطُ الحديث بعد ما صح نظراً إلى الغايتين في الوضوء ليس بجيد، نعم يجب أن لا يعتقدَ إلاّ بفرضية القدْر المنصوص، وهو إلى المرفقين في اليدين وإلى الكعبين في الرجلين، وأن لا يفعلها عنه الجهلاء فيقعوا في الأغلاط، وقد سمعتُ نحوَه من شيخي رحمه الله تعالى.

الشَّيءَ فِي الصَّلَاةِ، فَقَالَ: «لَا يَنْفَتِل - أَوْ لَا يَنْصَرِف - حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتاً أَوْ يَجِدَ رِيحاً».
[الحديث ١٣٧ - طرفاه في: ١٧٧، ٢٠٥٦].

وفصَّل المالكيةُ فيما إذا شكَّ في الصَّلاة في الوضوء وبعد الوضوء، وذكروا له حكماً حكماً. وأما عندنا فالأمر كما في الفقه.

١٣٧ - قوله: (حتى يسمعَ صوتاً)... إلخ كنايةٌ عن تيقنِ الحَدَث، وإليه أشار البخاري في الترجمة وقد استوفينا الكلام في الفَرْق بين الكناية والمجاز في المقدمة، وهو مهمٌ فراجعه، وسيجيء أبسط منه في الشرح.

٥ - باب التَّخْفِيفِ فِي الوُضُوء

١٣٨ - حدّثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفيَانُ، عَنْ عَمْرٍو قَالَ: أَخْبَرَنِي كُرَيبٌ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَامَ حَتَّى نَفَخَ، ثُمَّ صَلَّى، وَرُبَّمَا قَالَ: اضْطَجَعَ حَتَّى نَفَخَ، ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى.

ثُمَّ حَدَّثَنَا بِهِ سُفيَانُ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ، عَنْ عَمْرٍو عَنْ كُرَيبٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: بِتُّ عِنْدَ خَالَتِي مَيمُونَةَ لَيلَةً، فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ مِنَ اللَّيلِ، فَلَمَّا كَانَ فِي بَعْضِ اللَّيلِ، قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَتَوَضَّأَ مِنْ شَنٍّ مُعَلَّقٍ وُضُوءًا خَفِيفاً - يُخَفِّفُهُ عَمْرٌو وَيُقَلِّلُهُ - وَقَامَ يُصَلِّي، فَتَوَضَّأْتُ نَحْواً مِمَّا تَوَضَّأَ، ثُمَّ جِئْتُ فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهِ - وَرُبَّمَا قَالَ سُفيَانُ: عَنْ شِمَالِهِ - فَحَوَّلَنِي فَجَعَلَنِي عَنْ يَمِينِهِ، ثُمَّ صَلَّى مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ اضْطَجَعَ فَنَامَ حَتَّى نَفَخَ، ثُمَّ أَتَاهُ المُنَادِي فَآذَنَهُ بِالصَّلَاةِ، فَقَامَ مَعَهُ إِلَى الصَّلَاةِ، فَصَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. قُلنَا لِعَمْرٍو: إِنَّ نَاساً يَقُولُونَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَنَامُ عَينُهُ وَلَا يَنَامُ قَلبُهُ؟ قَالَ عَمْرٌو: سَمِعْتُ عُبَيدَ بْنَ عُمَيرٍ يَقُولُ: رُؤْيَا الأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢]. [طرفه في: ١١٧].

يريدُ به ضبطَ الغُسل في الوضوء شيئاً، وهو عسيرٌ، فأتىَ بلفظ التخفيف. وهو قد يكونُ باعتبار المياه، وقد يكون بحسب المِرار.

١٣٨ - قوله: (نام حتى نفخ) والمراد من النوم، إمَّا نومُه خلال الصَّلاةِ النافلة، أو بعد الفراغِ عنها قبل سُنّة الفجر، وهو الظاهر.

قوله: (توضأ من شن معلق) قال الحافظ: ولم يَغْسل النبي ﷺ يديه في هذا الوضوء. والمراد من غسل اليدين هو ما يكون إلى الرُّسغين في ابتداء الوضوء؛ ولا أدري من أين أخذه الحافظ رحمه الله تعالى.

قوله: (وضوءاً خفيفاً) والتخفيف في إسالة الماء والتقليل في المِرار. وقد ثبت عند مسلم أن النبي ﷺ توضأ في تلك الليلة مرتين: مرة بعد ما أتى حاجته وأراد أنْ ينامَ ولم يَغْسلْ فيه غير الوجه واليدين، ومرة أخرى حين قام إلى الصَّلاة، ولا أدري أي الوضوءين هو؟ ولعل التخفيفَ

والتقليل راجع إلى الوضوءِ الأول، وترجمة المصنِّف رحمه الله تعالى ناهضةٌ على كِلا التقديرين. وعُلِم من هذا الحديث نوعٌ آخرَ من الوضوء، وهو بغسل اليدين والوجه فقط. وإنَّما حدث هذا النوعُ من صنيع القرآن، حيث أشار إلى المصاحبة بين الرأس والرجل، فإذا سقط أحدهما في وضوءِ النَّوم سقط الآخر أيضاً، فانظر كيف انكشفت المصاحبة، وأنَّ لهذين حُكماً ولهذين حُكماً، فإذا غُسِلَ الوجهُ غُسِلت معه اليدان أيضاً، وإذا تُركت وظيفةُ الرأس تركت وظيفة الرِجْل أيضاً.

ثم اعلم أن ما يأخذه القرآنُ في عُنوانه لا بد أن يكون معمولاً به أيضاً، ولو في أي مرتبة كان، ولا يكون نظرياً وعلمياً فقط كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فإنه عُنوان عام لم يُردْ به التوجيه إلى كل جهة، ولكنَّه ليس علمياً فقط أيضاً، بل ظهر به العمل في حق النافلة، وكقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: ١٤]، فإن ظاهره أن تنحصرَ الصَّلاةُ في الذكر، وهو وإن لم يكن معمولاً به في جميع الأحوال، لكنه ليس عقلياً صِرفاً، بل عُمِل به في صلاة الخوف كما نُقِل عن الزهري: أنه إذا تعذَّرت عليه الصلاةُ في الخوف كفى له التكبير. وكما في الفقه أنَّ الحائض تتوضأ وتجلس في وقت صلاتها وتذكر الله عز وجل. فهذا كله عَمَلٌ بعنوان القرآن ولو في مرتبة.

والحاصل: أنه لا بد لعنوان القرآن أن يبقى معمولاً به ولو في أي صورة وأي مرتبة، ولمَّا جَعَلَ القرآنُ الوجه واليدين في طرف، والرأس والرِجْل في طرف - مع كون الرجل مغسولاً - لا بد أن يظهرَ لهذين حكمٌ خاصٌ ولهذين أيضاً. وهو الذي ظهر به العمل في النَّوم والتيمم. وما عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه عند مالكٍ في الوضوء للجنابة من مسح الرأس بدون غسل الرجلين، فغير مُسلَّمٌ عندي ما لم يَثْبُت عن النبي ﷺ أنه جمع الثلاثة وترك الرابع، فينبغي أن يُحملَ على الوضوء الكامل، يعني مع غسل الرجلين أيضاً، واختصره الراوي.

قوله: (فحوَّلني فجعلني عن يمينه) وصورته ما عند مسلم فأخذ بيدي من وراء ظهرهِ يعدلُني كذلك من وراء ظهره إلى الشق الأيمن، وهذا يفيدُك في أنَّ الكراهةَ إذا طرأت في خلال الصَّلاة يجبُ رفعُها فيها.

قوله: (ثم صلى ما شاء الله) وقد علمت اختلافَ الروايات فيه.

قوله: (ثم اضطجع) وفيه تصريح بالاضطجاع. واختُلف في كونه بعد صلاة الليل أو بعد سُنَّة الفجر وليس بسُنَّة؛ ومن اضطجع اتباعاً له ﷺ يَحْصُل له الأجر إنْ شاء الله تعالى، ولكنه ليس من السُنَّة في شيء. وتفرد ابن حزم حيث جعله شرطاً لصحةِ صلاة الفجر، ولا دليل له على ذلك، ولكنَّه إذا أَخَذَ جانباً شدد فيه.

قوله: (تنام عينه)... إلخ وهذا مِنْ باب الكيفيات كالكشف، إلا أنَّه في اليقَظَة، والمكشوفُ عليه يرى ما يراه الآخرون في اليقظة. وأما في ليلة التَّعريس فقد أُلقي عليه النَّوم تكويناً وفي الحديث: «إني أُنَسَّى لأَسُن».

قوله: (رؤيا الأنبياء وحي) وقد مرَّ مني أنَّ رؤيا الأنبياء أيضاً يَحْتمل التقسيم الثلاثي.

وعلى هذا لا حاجة لي إلى تأويلٍ في قوله: «إنْ لم يكُن من عند الله يمضه» في قِصة رؤياه في عائشة رضي الله عنها. وإنَّما أوَّلَها الشارحون لأنهم قَصَرُوا رؤياه على نحوين فقط، فافهم.

قوله: (ثم قرأ: (﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ﴾) وقد مرَّ الكلام عليه تحت حديث الوحي، فراجعه.

٦ ـ باب إِسْبَاغِ الوُضُوءِ

وَقالَ ابْنُ عُمَرَ: إِسْبَاغُ الوُضُوءِ: الإِنْقَاءُ.

١٣٩ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ مُوسى بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيدٍ، أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ: دَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ عَرَفَةَ، حَتَّى إِذَا كَانَ بالشِّعْبِ نَزَلَ فَبَالَ، ثُمَّ تَوَضَّأَ وَلَمْ يُسْبِغِ الوُضُوءَ، فَقُلْتُ: الصَّلاَةَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَقَالَ: «الصَّلاَةُ أَمَامَكَ» فَرَكِبَ، فَلَمَّا جَاءَ المُزْدَلِفَةَ نَزَلَ فَتَوَضَّأَ، فَأَسْبَغَ الوُضُوءَ، ثُمَّ أُقِيمَتِ الصَّلاَةُ، فَصَلَّى المَغْرِبَ، ثُمَّ أَنَاخَ كُلُّ إِنْسَانٍ بَعِيرَهُ فِي مَنْزِلِهِ، ثُمَّ أُقِيمَتِ العِشَاءُ فَصَلَّى، وَلَمْ يُصَلِّ بَيْنَهُمَا. [الحديث ١٣٩ ـ أطرافه في: ١٨١، ١٦٦٧، ١٦٦٩، ١٦٧٢].

وهو بالتقطير بين الإسالة والإسراف، وبالتثليث وبإطالة الغُرَّة والتَّحْجيل.

١٣٩ ـ قوله: (ولم يُسبِغْ الوضوء) والمراد منه الوضوء الناقص، أو التقليل في المرات. وكَرِه الفقهاء تكرار الوضوء بدون تخلُّلِ عبادة أو تبدُّل مجلس، وقد ذكروه مفصلاً. ولا بأس في تكراره إن كان توضأ وضوءاً كاملاً أيضاً، فإنَّه تبدل مجلِسُه ﷺ، أو يقال: إنه لم يكن أسبغ وضوءَه أولاً، فلما بلغ جمعاً ووجد الماء أسبغَ فيه تحصيلاً لأكمل الطهارتين. وكثيراً ما نفعل مثله أيضاً، فنكتفي بالقدر الفرضي عند عِزَّة الماء، فإذاً نجد الماء وتكون فيه سَعة نعيد الوضوء. لا يقال: إنَّ النبي ﷺ لم يكن أدَّى قدر الفرض أوَّلاً لأنا نقول: إن قول الراوي: الصَّلاة يا رسول الله لا يلائمه، فإنَّه يدل على أنه كان على وضوء يصح به الصَّلاة فالجواب ما ذكرنا.

قوله: (الصَّلاة أمامك) وأَخَذَ منه الحنفية أن تأخيرَ المغرب في المزدلفة واجبٌ، لأنه أخر المغرب بلا وجهٍ وجيه، فإنَّ الدفع إلى المزدلفة لا يكون إلا بعد غروب الشمس، فإذا لم يُصلِّ المغرب مع حضور وقتها، عُلِم أن وقتَ تلك الصلاة تحولَ عن وقتها المعروفِ وصار وقته ووقت العشاء واحداً في هذا اليوم، وهو معنى قوله: «الصَّلاة أمامك» يعني ليس وقته ههنا. بخلافِ تقديم العصر في عرفة، فإن له وجهاً ظاهراً، فشرطوا له شروطاً وقصروه على موردِ النص ولم يوجبوه، فلا يَجْمع في عرفة إلا من يصلي مع الإمام بشرائطه. أما في الجمع فيجمع كل من يصلي منفرداً كان أو مصلياً بالجماعة.

ووجه تقديم العصر وتأخير المغرب ترجيحُ العبادة الوقتية، فإنَّه لما تعارضت العبادتان الصلاة والوقوف وسَّعت الشريعةُ للوقتية ورجحتها على ما كانت وقتها العمر كله. وفَهِم الحنفية أنَّ هذا الجمع ليس أمراً بديعاً، بل هو على شاكلته المعروفة، فحملوه على الجمع للسفر وأنكره الآخرون وحملوه على الجمع للنُّسُك.

ثم مِنْ مسائل الجمع الثاني أنه لو صلى أحدٌ المغربَ في عرفة يُعيدها قبل طلوع الفجر من يوم النَّحر، فإن لم يعدها حتى طلع الفجرُ فإنَّه لا يُعيدها بعده. وهذه المسألة أيضاً من فروع مسألة جوازِ الزيادة بالخبر، فإنَّه ثبت بالنص القاطع أداءُ الصَّلاة في أوقاتها، وأنَّ الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً. ومقتضاها اعتبار الصَّلاة التي صُليت في وقتها وعدم إيجاب القضاء عليه. ثم جاء خبر الواحد في إيجاب تأخيرها عن وقتها، ومقتضاها إيجاب الإعادة إن صليت في وقتها المعروف، فلو جَوَّزنا الإعادة بعد الطلوع أيضاً بطلَ عمومِ الآية الوقتية رأساً.

فقلنا: إنَّه يعيدُها إلى طلوع الفجر لأجل الخبرِ والليلُ باقٍ، ولا يُعيدها بعده لأجل النَّص القاطع، فإنَّه قد صلاها في وقتها فينبغي أن تعتبر بالنص أيضاً، وبه حصل الجمع بينهما، فلم نهمل الخبر بالكلية ولم نترك الآية بالكلية، بل راعيناهما بقدر ما أمكن. وبعبارة أخرى. إنَّ العمل بالظني - وهو خبر الجمع - إنما يمكن إلى وقت الطُّلوع فقط، لأنَّ وقتَ العشاء باق، فإن أعادها فيه حصل الجمع، وبعد طلوعه يفوت العمل بالظني ولا يمكن الجمع لفوات الوقت، فلا طائل في إيجاب الإعادة بعده، فإن قلنا بالإعادة بعد الطلوع أيضاً لزمَ تركُ القاطع بفوات الظني، وهو غير معقول.

ثم من مسائل الجمع أنَّه لا يُصلِّي بينهما نافلة ولا شيئاً كما في «المناسك» للعارف الجامي. ولم أر تلك المسألة في غير هذا الكتاب. وعند مُسْلِم: فلما جاء المزدلفة نزل فتوضأ، فأسْبَغ الوضوء، ثم أقيمت الصَّلاة فصلَّىٰ المغرب، ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزله، ثم أقيمت العشاء فصلاها ولم يصل بينهما شيئاً. وفي بعض الروايات: أنَّهم أناخوا بعيرهم بعد أداء الصلاة. ووجه التوفيق: أنَّ بعضَهم فَعَل كذا. وبعضَهم فعل كذا. ومن مسائله أن الجمعَ في المزدلفة بأذان وإقامة، إلا إذا وقعت الفاصلة بين الصَّلاتين، فإنَّه يقيم للثانية أيضاً كما مَرَّ في رواية مسلم.

٧ - باب غَسْلِ الوَجْهِ بِاليَدَيْنِ مِنْ غَرْفَةٍ وَاحِدَةٍ

١٤٠ - حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيم قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو سَلَمَةَ الخُزَاعِيُّ مَنْصُورُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ بِلَالٍ يَعْنِي سُلَيمَانَ، عَنْ زَيدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّهُ تَوَضَّأَ فَغَسَلَ وَجْهَهُ، وَأَخَذَ غَرْفَةً مِنْ مَاءٍ فَمَضْمَضَ بِهَا وَاسْتَنْشَقَ، ثُمَّ أَخَذَ غَرْفَةً مِنْ مَاءٍ فَجَعَلَ بِهَا هكذا، أَضَافَهَا إِلَى يَدِهِ الأُخْرَى، فَغَسَلَ بِهِمَا وَجْهَه، ثُمَّ أَخَذَ غَرْفَةً مِنْ مَاءٍ فَغَسَلَ بِهَا يَدَهُ اليُمْنَى، ثُمَّ أَخَذَ غَرْفَةً مِنْ مَاءٍ فَغَسَلَ بِهَا يَدَهُ اليُسْرَى، ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ، ثُمَّ أَخَذَ غَرْفَةً مِنْ مَاءٍ، فَرَشَّ عَلَى رِجْلِهِ اليُمْنى حَتَّى غَسَلَهَا، ثُمَّ أَخَذَ غَرْفَةً أُخْرَى فَغَسَلَ بِهَا رِجْلَهُ يَعْنِي اليُسْرَى، ثُمَّ قَالَ: هكذا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَتَوَضَّأُ.

الغُرْفة، كاللُّقمة، بمعنى اسم المفعول. والغَرْفة بالفتح للمرة، وهو الأفصح.

١٤٠ - قوله: (فرشَّ على رجله اليمنى) وإنما عبَّر بالرشِّ لأنَّه ضَرَبَ بها على رجله وغسلها شيئاً فشيئاً. وعن ابن عباس رضي الله عنه عند أبي داود: «فأخذ حَفْنَة من ماءٍ فضرَبَ بها على

رِجلِهِ وفيها النَّعل، فَفَتَلَها بها ثُم الأخرى مثل ذلك». ولعله في واقعة أخرى. وإنَّما نقلتها ليعلم أنّه قد يحتاج إلى الرشّ ولا يكفي الإسالة.

٨ - باب التَّسْمِيَةِ عَلَى كُلِّ حَالٍ وَعِنْدَ الوِقَاعِ

واعلم أنَّه لم يذهب إلى وجوبِ التسمية أحدٌ من الأئمة، إلا ما نُقل عن أحمد رحمه الله تعالى في رواية شاذة، مع ما ثَبَتَ عنه في الترمذي: أنه لم يثبت في هذا الباب شيء. ولذا أقول: لا بدَّ أن يكون في الباب روايةٌ قابلة للعمل عنده، وإن كان في أدنى مراتبِ الحسن، وإلا لم تجيء عنه تلك الرواية. وتفرد الشيخ ابن الهُمَام منا واختار الوجوب وقال: إن الأحاديث فيه لِتَعَاضُدِ بعضها ببعض بلغت مرتبة الحُسن، فانجبر الضَّعفُ بتعدد الطرق. ولعل البخاري أيضاً اختار الوجوب كما اختاره رفيقه في السفر داود الظاهري. وكنت أرى أنَّه ليس رجلاً محققاً، فلما طالعت كتبَه علمتُ أنَّه عالمٌ جليلُ القدر رفيعُ الشأن.

وإنَّما لم يسمِّ الوضوءَ لئلا يكون إشارةً إلى تحسين للأحاديث التي وردت في هذا الباب عنده. وحديث الترمذي ليس قابلاً عنده لترجمته أيضاً، فانْظُر رِفعة المصنِّف رحمه الله تعالى أنَّ ما يخرِّجُه الأئمة تحت أبوابهم لا يذكره المصنِّفُ رحمه الله تعالى في تراجمه، بل لا يحبُ أنْ يشيرَ إليه أيضاً، مع أن في نيته إثباتُ التسمية عند الوضوء، إلا أنَّه لما لم يكن عنده حديث معتبر في هذا الباب خاصة تمسك من العمومات، وأدخلَ الوضوءَ تحتها، وضمَّ معه الجِمَاع، ليُعلم أن التسمية لما كانت مشروعة قبل الجماع، فأَن تكون قبل الوضوء أولى. فكأنَّه استدلال من النَّظائر.

وقد يخطر ببالي أنَّ المصنِّف رحمه الله تعالى مع كثرة قياساته كيف يُنْكِرُ القياسَ؟! ثم ظهر لي أنَّه يعمل بتنقيح المناط. ولم يُنبه عليه أحد من الشارحين. فالحديث وإن ورد في جزئية واحدةٍ من الجماع لكنه بعد تنقيح المناط صار عاماً، فبوَّبَ بالتسمية في كل حال. قلت: والنَّظر المعنوي يحكمُ بوجوب التسمية في كل حال، فإنَّ الشيطان لا يزالُ يراقب الإنسان، ولا يجدُ موضعاً إلا ويلقي النقيصةَ فيه فعند الغائط يلعبُ بمقاعِدِ بني آدم، ويَشْتَرِكُ معه في الجماع والأكل، ويُفْسِدُ الأواني، ويقطع الصلاةَ إذا لم تكن بين يديه سترة، ويوسوس في الوضوء، ويجلس على خَيَاشِيمِهِ عند النوم، ويَضْحَكُ منه إذا قال في صلاته: «ها» إلى غير ذلك من مفاسده التي أَخْبَر بها الشرع. والمخلِّصُ هو التسميةُ لا غير.

ثم الذي يتضح: أنَّ الوجوب والحُرْمة لا يترتبان على الأنظار المعنوية، بل إنَّما يتعلقان بأمر الشارع ونهيه، فإذا لحقَهُ أمرُ الشارع أو نهيُه يكون واجباً أو حراماً. ولا شك أن الواجباتِ كلها تشتملُ على المنافع والمحرمات بأسرها على المضار، إلا أنَّه لا يلزمُ عكسه. ورُبَّ شيءٍ يكون مُضراً ثم لا يحرِّمُه الشارع شفقة على النَّاس ورحمة لهم، ورُبَّ شيءٍ يكون فيه منفعةٌ عظيمةٌ ثم لا يأمرُ به الشرع. نعم، يكون له صلوح للأمر، كالنوم حالة الجَنَابة، فإنه لا تحضر جنازته ملائكة الله، وأي ضَررٍ أعظمُ منه؟ إلا أنه لم يوجب عليه غُسلاً تيسيراً له، وإنَّ الدين يُسرٌ.

١٤١ ـ حدّثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الجَعْدِ، عَنْ كُرَيْبٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ يَبْلُغُ به النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا أَتَى أَهْلَهُ قَالَ: بِاسْمِ اللَّهِ، اللَّهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ، وَجَنِّبِ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنَا، فَقُضِيَ بَيْنَهُمَا وَلَدٌ لَمْ يَضُرَّهُ». [الحديث ١٤١ ـ أطرافه في: ٣٢٧١، ٣٢٨٣، ٥١٦٥، ٦٣٨٨، ٧٣٩٦].

١٤١ ـ قوله: (لم يضره) ويتعين في مثله الضم إذا لحقه ضمير، صرح به سِيبَوَيهِ، ولا يجري فيه الوجوه الثلاثة كما في: لم يمد. قيل: المراد من الضرر صَرَعُ الصبيان، لا يقال: إنَّا قد نشاهدُ المضرَّة مع قراءة التسمية أيضاً، لأنَّا نقول: هذا بيان لبركة اسم الله. ومع هذا هناك شرائط وموانع لم تذكر، فإذا تحققت التسميةُ بوجودِ تلك الشرائطِ وارتفاع الموانع لا يكون إلا كما أخبرَ به الشرع، ولا يتخلفُ عنه الحكم البتّةَ.

٩ ـ باب مَا يَقُولُ عِنْدَ الخَلاَءِ

١٤٢ ـ حدّثنا آدمُ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَبْدِ العَزِيزِ بْنِ صُهَيبٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَساً يَقُولُ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا دَخَلَ الخَلاَءَ قَالَ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الخُبْثِ وَالخَبَائِثِ».

تَابَعَهُ ابْنُ عَرْعَرَةَ، عَنْ شُعْبَةَ. وَقَالَ غُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ: إِذَا أَتَى الخَلاَءَ. وَقَالَ مُوسى عَنْ حَمَّادٍ: إِذَا دَخَلَ. وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ زَيدٍ: حَدَّثَنَا عَبْدُ العَزِيزِ: إِذَا أَرَادَ أَنْ يَدْخُلَ. [الحديث ١٤٢ ـ طرفه في: ٦٣٢٢].

١٠ ـ باب وَضْعِ المَاءِ عِنْدَ الخَلاَءِ

١٤٣ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ القَاسِمِ قَالَ: حَدَّثَنَا وَرْقَاءُ، عَنْ عُبَيدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَزِيدَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ الخَلاَءَ، فَوَضَعْتُ لَهُ وَضُوءاً قَالَ: «مَنْ وَضَعَ هذا؟» فَأُخْبِرَ، فَقَالَ: «اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ».

قد يُتوهم في أبوابه سُوءُ ترتيبٍ، فإنَّه أدخَلَ أحكامَ الاستنجاء خلال أحكام الوضوءِ، مع أن مقتضى الترتيب أن يذكرَها مقدَّماً على أحكام الوضوء. قلت: بل هو ترتيب حَسَنٌ جيدٌ، لأنَّه لما قدمَ الوضوءَ وكان هو الطريق المسلوك في تصانيفهم أراد أن يتعرض إلى حقيقة الوضوء شيئاً، فَذَكَرَ أولاً بعض أحكامِهِ لتعيين مسمَّاه لا غير، كبحث الفقهاءِ أنَّ أيَّ قدرٍ من استعمال الماء يُسمَّى غَسْلاً، فذكر أولاً فضله وهو مقدمٌ على بيان الحقيقة. ثم توجَّه إلى بيانِ أنه شيءٌ لا يجبُ بالشك، ثم نزل إلى بيان التخفيف والإسباغ فيه؛ ولا بحث فيه من الأعضاء الأربعة، لأنَّ التخفيفَ والإسباغَ يجريان في عضو واحدٍ أيضاً. ثم تَعرَّضَ إلى غسل الوجه لمزيد تعيينها، حتى إذا بلغ إلى التسميةِ وتقررت حقيقتُه في الأذهان، انتقل إلى الترتيب الحسي، فذكر ما كان مقدَّما في الحس وهو آداب الخلاء، فهذه الأبوابُ تترى في بيان مُسمَّاه وتحقيقِ حقيقتِهِ، لا في بيان أحكام الوضوء.

ثم إنَّ المصنِّف رحمه الله تعالى أتى في المتابعة بلفظ: «أراد» إشارة إلى أنَّ هذا الدعاء إنما هو عند الإرادة قبل دخول الخلاء، لا بعد الدخولِ فيه كما يتَوهم من ظاهرِ لفظه. قلت: ورَوى المصنِّف رحمه الله تعالى في «الأدب المفرد» بلفظ: «إذا أراد الدخول». صراحةً.

١١ - باب لاَ تُسْتَقْبلُ القِبْلَةُ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ، إِلاَّ عِنْدَ البِنَاءِ، جِدَارٍ أَوْ نَحْوِهِ

١٤٤ - حدّثنا آدَمُ قال: حدّثنا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ قَالَ: حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيثِيِّ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الأَنْصَارِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا أَتَى أَحَدُكُمُ الْغَائِطَ، فَلَا يَسْتَقْبِلِ القِبْلَةَ وَلَا يُوَلِّهَا ظَهْرَهُ، شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا». [الحديث ١٤٤ - طرفه في: ٣٩٤].

قالوا: إن الحديثَ لأهل المدينةِ ولمن كانت قِبلتُهم على سَمتهم. ثم إن الظاهر أن البخاري اختار مذهب الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى، ولا يُدرى أنَّه اختار تفاصيلهم وفروعَهم في تلك المسألة أيضاً أم لا؟ أما استثناءُ المصنِّف رحمه الله تعالى فمأخوذٌ من حديث ابن عمر رضي الله عنه عندي، وليس مأخوذاً من حديث أبي أيوب رضي الله عنه كما تكلَّفَ فيه بعضهم، فقال: إن الغائطَ يقال للصحراء والفضاء، فكأن هذا الحديث لم يَرِد في البُنيان، وإنما جاء فيما ذهب لحاجته إلى الصحارَى والفيافي. قلت: بل الغائطُ في اللغة للأرض المطمئنة والمنخفضة، وإنما كانوا يتحرَّون مكاناً منخفضاً ليحصلَ التسترُ، وهكذا العمل في أهل البوادي إلى يومنا هذا.

وحينئذٍ صار الحديثُ حجة لنا بعدما كان حجة علينا، لأن الانخفاض يكون كالبنيان كما فعل ابن عمر رضي الله عنه فأناخ راحلته وبال إليها. ثم إن الراوي فَهِمَ غير ما فَهِموه، فعنه عند الترمذي: «فقدِمْنَا الشام - فوجدنا مراحيضَ قد بُنِيَت مستَقبلَ القِبْلة فننحرف عنها ونستغفر الله» فهذا أبو أيوب جعل النهي على عمومه، البُنيانَ والصحارى سواء. ومن العجائب ما نسب ابن بَطَّال إلى البخاري أنه ليس في المشرق والمغرب عنده قبلةٌ على البسيطة كلها. قلت: وكيف نَسَبَه إليه مع أن أهل بخارى إنما يصلون إلى المغرب؟ فهل خَفِيَ على مثلِ البخاري قبلتَه مدَّة عُمُره؟!! وإنما تَوَهَّم من عبارته في أبواب القِبلة ليس في المشرق ولا في المغرب قبلةٌ وسيجيء شرحه في موضعه.

واعلم أن المذاهبَ في هذا الباب عديدةٌ ذكرها العلماء، ونذكر ههنا مذاهب الأئمة الأربعة فقط:

فمذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى: كراهة الاستقبال والاستدبار في البناء والفضاء تحريماً. وهو إحدى الروايتين عن أحمد. والرواية الأخرى عنه جواز الاستدبار مطلقاً مع كراهة الاستقبال مطلقاً. وهو رواية عن أبي حنيفة كما في «الهداية». وفي «النهر الفائق» قيل: إنه كُرِه تنزيهاً، ومثله في «المسوى» «والمصفى».

ومذهب الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى كراهتهما في الفيافي دون البنيان، فكأنَّهما فرَّقا في حكم الفيافي والبنيان، ولم يفرقا بين الاستقبال والاستدبار على خلاف ما رُوِيَ عن أحمد رحمه الله تعالى، فإنَّه فَصَّل بين الاستقبال والاستدبار، ورأى أمرهما في الكُنُف والصحارَى سواء، ولم يعرج إلى تفصيل بين الصحراء والبناء. وحجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى في هذا الباب: حديث أبي أيوب رضي الله عنه وهو أصرحُ وأصحُّ وأنص وأمس بالمقام.

وحجتهم إجمالاً: حديث ابن عمر رضي الله عنه، وجابر رضي الله عنه عند الترمذي، وحديث عِرَاك عند ابن ماجه. أمَّا حديث ابن عمر رضي الله عنه فلفظه: قال: رقيتُ يوماً على بيت حفصة رضي الله عنها فرأيت النبي ﷺ على حاجته مستقبلَا الشام مستدبرَ الكعبة. وأما حديث جابر رضي الله عنه فلفظه: قال: نهى النبي ﷺ أن نستقبلَ القِبلة ببول، فرأيته قبل أنْ يُقبَضَ بعامٍ يستقبلُها. وأما حديث عِرَاك فلفظه على ما رواه ابن ماجه عن خالد الحَذَّاء، عن خالد بن أبي الصَّلْت، عن عِرَاك بن مالك عن عائشة قالت: ذكر عند رسول الله ﷺ قوم يكرهون أنْ يستقبلوا بفروجهم، فقال: «أرَاهم قد فَعَلوها، استَقْبِلُوا بمقْعَدَتِي القِبْلَة».

وأجابَ الحنفية عن حديث ابن عمر رضي الله عنه وجابر رضي الله عنه أنهما فعلان، والفعل لا يعارضُ القولَ، كما بُسِط في الأصول. قلت: ولا أحبُّ هذا العنوان لأن فِعلَه ﷺ أيضاً حجةٌ كقوله، فغيرتُه إلى أنهما حكايتا حالٍ لا عموم لهما. وحديث أبي أيوب نصٌ في الباب، وتشريعٌ في المسألة، وحكمٌ على وصفٍ معلومٍ منضبط. وهذه الأحاديث لم يُعلم سببُها بعدُ، فكيف يُترك ما هو معلومُ السبب بما جُهِل سببه؟ وكيف يُهدر الناطق بالساكت.

ثم نظمت هذا الجواب وقلت:

يا مَنْ يُؤَمِّل أن تكو ... ن له سمات قَبُوله
خذ بالأصول ومن نصو ... ص نَبِيِّهِ ورَسُولِه
نصاً على سبب أتى ... بالساكت المجهوله
دَعْ ما يفوتك وجهه ... بالبَيِّنِ المنقوله
وخُذِ الكلام بغوره ... لا عَرضِه أو طُولِه
ليس الوقائع في شرا ... ئعه كمثل أُصُوله
لِتَطَرُّقِ الأعذارِ في ... فعلِ خلافِ أُصُولِه

وحاصله: أن ما رآه ابن عمر ورواه لا يُدرى أنه كان لنسخ النهي به أو لتخصيصِهِ بالبُنيان، أو لعذرٍ اقتضاه المكان، أو كان بياناً للنهي أنه ليس للتحريم. مع أنَّ نظَرَهُ في هذا الحال لا يمكِنُ أنْ يكون محققاً، بل لا بد أن يكونَ ارتجالاً. ومن يجترىءُ على رسول الله ﷺ فَينْظُره في هذا الحال إلا أن يكون ساهياً أو خاطئاً.

وهو عند البخاري أيضاً أنَّه رآه محجوباً عليه بِلَبِنٍ، فحينئذٍ أكثُر ما يمكن أن يكون رأى منه ﷺ وهو في هذا الحال، رأسه الشريف فقط، مع أنَّ العبرة فيه للعضو دون الصدر، فأمكن أن يكون منحرفاً بعضوه ومستقبلاً بوجهه وصدره، ثم لو سلمناه فما الدليل على أن استقبالَه ﷺ

كان يُبنى على ما فَهِمَهُ ابن عمر رضي الله عنه؟ وإنَّما هو اجتهادُه وفهمُه وظنه، وليس عنده غيرَ تلك الرؤية المشتبهة شيء، وقد عارضه فهمَ أبي أيوب رضي الله عنه كما علمت، على أنَّ في حديث ابن عمر رضي الله عنه شيئاً آخر ذَكَرَهُ أحمد رحمه الله تعالى كما في العيني، ولم أكن أفهمُ مرادَه إلى زمان ولم ينتقل إليه أذهان عامتهم، وبعده يخرجُ حديثُه عما نحن فيه رأساً وينتقل إلى باب آخر.

وهو: أنَّ محطَّ حديثه المعارضةُ بمن رأى الكراهة في استقبال بيت المقدس، ولا بحث له عن استقبال البيت قصداً، ويتضحُ ذلك من سياقٍ سَاقه مسلمٌ عن عمه واسع بن حَبان قال: كنت أصلي في المسجد وعبد الله بن عمر مسنِدٌ ظهرَه إلى القبلة، فلما قضيت صلاتي انصرفت إليه من شقي، فقال عبد الله: يقول ناس إذا قعدت لحاجة تكون لك فلا تقعد مستقبلَ القِبلة ولا بيتَ المقدس. انتهى.

فهذا يدلُّ صراحةً على أنَّ كلامَه إنما هو مع من كان يكره استقبال بيت المقدس ويعدّه كالقبلة. وقد رُوي عنه ﷺ في النَّهي عن الاستقبال بهما أيضاً، فعند أبي داود عن مَعقِل بن أبي معقل الأسدي قال: نهى رسول الله ﷺ أن نستقبلَ القِبلتين ببولٍ أو غائط فابن عمر رضي الله عنه إنما يُعارضُ بمن يعد كراهة استقبالِ بيت المقدس أيضاً كالبيت، ولا تعلق له بمسألة البيت قصداً، ولذا تعرَّض عند بيان رؤيته إلى بيت المقدس فقط.

وما في بعض الروايات: مستدبرَ الكعبة، فهو لزوميٌّ ويُبنى على تحقيق السَّمت. وكونُهما على طرفين بحيث يُوجب استقبالُ أحدهما استدبار الآخر، وذلك غير معلوم. وإنما أراد به ابن عمر رضي الله عنه التقريبَ وما يَتَرَاءى في باديء النظر فقط، ومسألة الاستدبار والاستقبال تُبنى على تحقيق ذلك السَّمت في نفس الأمر، ولا تتحققُ إلا أن يحقِّقَها علماء الجغرافيا كذلك. وعرض البلدتين مكة وبيت المقدس يختلف على أنَّه لا يرد علينا، لِمَا مرت رواية عن الإمام في جواز الاستدبار[1].

---

(١) قال الحافظ فضل الله التُّوربِشْتي في «شرح المصابيح»: النظرُ يقتضي التسويةَ بين الصحارى والأبنية، لأنا لم نجد للنهي وجهاً سوى احترام القِبلة ومما يؤيد ذلك كراهة مواجهة تلك الجهة الشريفة بالبُزَاق والنُّخَامة واستحباب صيانتها عما يستخف بالحرمة، وهذا حكمٌ لا يُغيَّر بالبناء، وأما ابن عمر رضي الله عنهما ففي بعض طُرُقه الصحاح أنه قال: يقول ناس: إذا قعدت للحاجة فلا تقعد مستقبلَ القبلة ولا بيت المقدس، ولقد رقيتُ على ظهر بيت فرأيت رسول الله ﷺ مستقبلاً بيت المقدس لحاجته ففي هذا الحديث لم يذكر استدبار القبلة، وإنما أنكر على من قال بالنهي من استقبال بيت المقدس.

وأما حديثه الذي ذكرناه: وفيه استدبار الكعبة فيُحتمل أنه كان قبل النهي، ويُحتمل أنه كان قد انحرف عن سمت القبلة شيئاً يسيراً، بحيث خَفِي على ابن عمر رضي الله عنه أمره. فإنْ قلت: إذا كان مستقبلاً لبيت المقدس فقد استدبر الكعبة، لأنهما مسامتانِ في المدينة، لأن المدينة متوسطةٌ بين مكة وبيت المقدس، وكلاهما في ناحية الشمال، كما ترى ذلك في مسجد القبلتين الذي نسخ فيه قبلة بيت المقدس بني فيه محرابين كلٌّ منهما مُسَامِتاً للآخر. =

قلت: والأحسن عندي أن يُجمع بين روايات الإمام أيضاً، كما يُجمع بين الأحاديث، فتقام المراتبُ ويقال: إنَّ كراهةَ الاستقبالِ أشدُّ من كراهة الاستدبار، وبه يحصل الجمعُ بين الروايتين[1].

= قلنا: ليس الأمرُ كذلك في التحقيق، ومما يدل على ذلك أنَّ سمتَ القِبلة بالمدينة لا يقعُ على السواء من سمت بيت المقدس، بل بينهما مُبَاينة، وإن ذكره بعض العلماء بناءً على الظاهر، فذلك مبني على التقريب، ولقد وجدتُ بعضَ أهل العلم ذكروا في كتبهم أنَّ من استقبلَ بيت المقدس بالمدينة فقد استدبر الكعبة، وكنتُ أرى الأمرَ بخلافِهِ لما شاهدت من التفاوت بين الموضعين في القبلة باستبانة آياتها من مطالع البروج ومغاربها، ومع ذلك فلم أعتمد على تلك المقايسةِ والشواهدِ الحسية حتى سألتُ أهلَ المعرفة بطول البلاد وعرضها عن ذلك، فبيَّنُوا لنا بالشواهد الهندسية تفاوتَ ما بين البلدين، أعني المدينة وبيت المقدس ثلاث.

فوجدنا طول المدينة على خمس وسبعين درجةً وعشرين دقيقة، وعرضها على خمسٍ وعشرين درجة، وطول بيت المقدس على ستٍ وستين درجة وعشرين دقيقة، وعرضها على اثنتين وعشرين درجة ودقيقتين، وطول مكة على سبعَ وستين درجة وثلاث وثلاثين دقيقة، وعرضها على إحدى وعشرين درجة وأربعين دقيقة. وإنما أضربنَا عن بيان ذلك تحقيقاً لأنَّا لم نقتبس من ذلك العلم ما نُحلُّ به عُقدة الإشكال، ولا نحبُّ أن نكون بصدده، فاكتفينا بالنقل عمن يتعاطاه، فمن أحب الوقوفَ عليه بالبرهان من طريق الحسبان فليراجع أهل الفن، فإنَّه يجد الأمر على ما ذكرناه. اهـ.

(١) قلت: ثم رأيت أكثَر روايات الباب ساكتة عن ذكر الاستدبار بخلاف الاستقبال، فإنَّها ليست رواية في هذا الباب إلاَّ وقد نهي فيها عن الاستقبال فلعلَّ رواية جواز الاستدبار جاءت عن إمامنا في مثل هذه الأشياء، ثم ما السرُّ في اختلاف صنيع الحديث، فإنه قد يذكر النهي عنهما، وقد يقتصر على النهي عن الاستقبال فقط ويترك النهي عن الاستدبار، كأنه جائز، ففيه سرٌّ عظيم سيذكره حضرة الشيخ رحمه الله في أوائل كتاب الصلاة في بابِ ما يستر من العورة إن شاء الله تعالى.

قلت: ويخدشُه في قلبي ما عند أبي داود عن مروان الأصفر قال: رأيت ابن عمر رضي الله عنه أناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس يبول إليها، فقلت: يا أبا عبد الرحمن أليس قد نهي عن هذا؟ قال: بل نُهي عن ذلك في الفضاء، فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس، لأنه يدل على أنه اختار تفصيل الشافعية، وأن استقبال البيتِ عند السُّترَةِ جائز، فإن كان الاستقبال بعد السترة في الصحارى جائزاً عند الشافعية أيضاً، لما أنها تصير كالبُنيان، فمذهبه عين مذهبهم، وإلاَّ فقريب من مذهبهم مع شيءٍ من المغايرة.

وكيفما كان إذا عُلم من مذهبه فكلامُه مع واسع بن حَبَّان عند مسلم ينبغي أن يُحمل على جوازهما عنده في البنيان مطلقاً، سواء كان بيت المقدس أو الكعبة شرفها الله، إلاَّ أن يقال: إن أحمد إنما تعرض إلى بيان محطِّ الكلام في مكالمته هذا، لا إلى مذهبه كائناً ما كان، إلاَّ أن معارضته بمن كان يرى استقبال بيت المقدس مكروهاً فقط، وحينئذٍ لا تبقى فيه فائدة للأحناف رحمهم الله، بل يبقى حجةً عليهم كما كان، ولم أرد بهذا الكلام غير التنبيه على أن حديثَه إنما يخرجُ عن موضِعِ النِّزاع إذا قرر مرادَه كما قرره أحمد رضي الله عنه، فإنه حينئذٍ لا يبقى حجةً علينا.

وأما إذا كان كلامُه ناظراً إليهما كما علمت؛ فهو حجةٌ باقية تحتاجُ للتفصي عنها إلى وجوه ذكرت من قبل.

ثم هذا وإن كان مفيداً للشافعية من طرف، لكنه مضرٌ لهم من طرف آخر لدلالته أن العملَ الشائعَ في زمن مروان كان كمذهب الحنفية، وكان استقبال البيت إذا ذاك خاملاً خمولاً أفضى إلى إنكاره على ابن عمر رضي الله عنه، ولو كان الاستقبال أمراً مباحاً عندهم كما قاله الشافعية، لما كان لهذا الإنكار معنًى، فعُلِم أن فيه نَدْرَةً وخُمولاً كنُدْرَةِ وضع السواكِ موضع القلم عند الصلاة على زيد بن خالد عند الترمذي وقد زعم بعضهم أنه مفيدٌ للشافعية، مع أن الراوي إنما تعرَّض إلى نقله لنُدرة فعله لا لبيان السنة. =

وأما حديث جابر رضي الله عنه ففيه بعض ما مرَّ في حديث ابن عمر رضي الله عنه، مع أنَّ الظاهر أن رؤيتَه كانت في سفر من أسفارِه في الصحارَى دون البنيان، لأنه لم تكن له قَرَابة من النبي ﷺ ليكون طَوَافَه على النبي ﷺ كأهل البيت، فالظاهرُ أنْ يكون رآه في الصحارَى، وهذا خلافُ ما رَامه الشافعية رحمهم الله تعالى.

وأجابَ عنهما بعضهم أنَّ النبي ﷺ كان أفضلُ من البيت قطعاً، فجاز له الاستقبال والاستدبار خاصة، بخلاف سائر الأمة. قلت: ومما ينبغي أن يُعلم أن الطريقَ المختارَ عند الجواب أن يُستشهدَ بأمر خاص رُوي في هذا الباب بعينه دون التمسكِ بالعمومات، وكونه ﷺ أفضلُ من البيت أمرٌ عامٌ، فالتمسك به على جواز الاستقبال والاستدبار غير مَرْضِي عندي ما لم يؤت بخصائصه التي رُويت في هذا الباب بعينه، لأنه يجوز أن يقال: إن أفضليته إنّما ظهرت في عالم التكوين، أما في المسائل فلم تظهر بعدُ، فإنه مأمورٌ بالاستقبال كسائر الناس، وكثيرٍ من أحكامه في التشريع مثلَ أمته.

فالوجه عندي في تقريره أنّه محمولٌ على خصوصيتِه ﷺ، لكِنْ لا لكونه أفضل، بل لكونه مختصاً ببعضِ الأحكام مِنْ هذا الباب. فإذا علمنا خصوصيتَه في هذا الباب هَان علينا أن نحمل استقباله أيضاً على الخصوصية. ومما وجدنا من خصائصه في هذا الباب ما في «المواهب»،

= ثم إن في الفرق بين الاستقبال والاستدبار معنًى صحيحاً يعرفه العامة، لأنَّ ما ينحطُّ عند الاستدبار إنما ينحط إلى الأرض دون جهة القبلة، بخلافه عند الاستقبال، ولأن قضاء حاجته والبيتُ يواجهه أبعدُ عن الاحترام مما إذا كان يقضيها وهو يستدبره، وهذا معنًى صحيحٌ يفهمه كل ذي فطرة سليمة، ولذا مُنع عن البصاق نحو القِبلة، فإن البيتَ يواجهه، والمناجاةُ قائمةٌ بينه وبين القبلة، وعن مَسْح الحصى في الصلاة، لأنَّ الرحمة تواجهه، ففي المواجهة معنى ليس في غيرها.

ومعنى قول ابن عمر رضي الله عنه: نهى عن ذلك مجهولاً. أنه ليس فيه عنده نهيٌ صريحٌ إنما هو اجتهاده من نظرةٍ نَظَرَها إلى رسول الله ﷺ وهو قاعد لحاجته. ولو كان عنده حديث مرفوع لأتى به لاسيما عند المعارضة، وإنما لم يتعقبْه مروان بعدَه لأنه ليس من دأب السلف سيما بحضرة ابن عمر رضي الله عنه، فإنه صحابي جليل القدر ولعلك علمتَ أن بناءَ المذهبِ على التشريع العام والقانونَ الكلي أولى من بنائه على واقعة أو واقعتين، فإن الوقائع الجزئية لا تنكشف وجوهُها وأسبابها، وربما يكون تحت الأعذار، كما ثبت عنه أنه بال قائماً عند سُبَاطة قوم، فلم يذهب أحدٌ إلى أن البولَ قائماً سنة.

فكذلك ينبغي أن لا يقال بجواز الاستدبار والاستقبال من جهة الوقائع الجزئية، بل الواقعةُ الواحدة فقط مع ورودِ ضابطةٍ كلية صحيحة صريحة في الباب، وهذا هو دأب الحنفية في جميع الأبواب، وهذا كمسألة البول، فإنهم لم يختاروا طهارة أبوال مأكول اللحم نظراً إلى حديث العُرَنيين، فإنه واقعةٌ جزئية، مع ورود التشديد في الباب، فاختاروه وجعلوه مذهباً، وكذلك مسألة الفصلِ والوصلِ بين المضمضة والاستنشاق، لم يختاروا فيه الوصل لحديث عبد الله بن زيد مع صحتهَ لكونه واقعة جزئية كما سيتضح، وذهبوا إلى حديث عثمان وعلي رضي الله عنهما، وكذلك حديث القُلّتين رأوه كالواقعة الجزئيةِ لكونه غير منكشف الوجه والسبب، فلم يجعلوه مداراً للطهارة والنجاسة، بل طلبوا له مَحْملاً صحيحاً، وكذلك، مسألة الأوقات المكروهة جعلوا الأحاديث الواردة فيها قدوةً لم يستخفوها لأجل الوقائع الجزئية، وهكذا في غير واحد من المسائل.

عن الدارقطني: أن عائشة رضي الله عنها سألت النبي ﷺ: إنا لا نجدُ في خلائك شيئاً يا رسول الله قال: «أمَا تعلم أنَّ الأرض تبلغ عَذِرات الأنبياء». وإسناده قوي بالمعنى. وعند الترمذي في المناقب أنه قال لعلي رضي الله عنه: «لا يجوز لأحدٍ أن يجنبَ في المسجد غيري وغيرك» أي يمرُّ في المسجد جنباً، وحسَّنه الترمذي، وتصدى إليه ابن الجوزي فأدخله في الموضوعات فَهْماً منه أن الروافضَ لما رأوا فضيلة أبي بكر رضي الله عنه في إبقاء خوخته خاصّة، أرادوا أن يخترعوا له خصوصية أيضاً، فوضعوا له هذا الحديث. وردَّه الحفاظُ وقالوا: الحديث قوي.

ثم ما زلت أتفكرُ في وجه الإباحة لهما خاصة وأقول: لعلهما لم يكن لهما طريق إلا من المسجد. ثم رأيتُ في «السيرة المحمدية» أنَّ موسى وهارون عليهما الصلاة والسَّلام لمَّا بنيا المسجد في مصر أعلنا أنْ لا يَقْعُدَ في المسجد جنباً غيرهما، فتبين لي أنَّ جواز الدخول جنباً مِنْ خصائص النبوة، ولذا تحت الخصائص ذكره صاحب «السيرة». وعلى هذا أقول: إنَّ مرورَه ﷺ من المسجد جُنباً أيضاً من هذا الباب، وليس من عدم وجدانه طريقاً آخر، وإنَّما رخَّص لعلي رضي الله عنه مع عدم نبوته، لما في الصِّحَاح: «أنت مِنِّي بمنزلة هَارونَ من موسى»... إلخ.

فلمَّا كان عليٌّ رضي الله عنه بمنزلة هارون منه أباحَ له أيضاً ما أبيح له، ثم صرَّح بقوله: «إلا أنه لا نبي بعدي»، أنَّه لا ينبأ بعده أحدٌ لئلا يُختَدَع منه دجَّال من أمته فيضل الناس بغير علم، كما وقع لميرزا غلام أحمد القادياني فادَّعى النبوةَ وجعله أمه الهاوية. وتمسك من مثل هذه الأحاديث مع صَدْعها بخلافه، لعنه الله.

ثم مسألةُ طهارة فَضَلَات الأنبياء توجد في كتُب المذاهب الأربعة، ولَكِنْ لا نَقْلَ فيها عندي عن الأئمة إلا ما في «المواهب» عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى نقلاً عن العيني، ولكنِّي ما وجدتُه في العيني. وفي «كَنْزِ العمال» أنَّ أجساد الأنبياء نابتةٌ على أجساد الملائكة. وإسناده ضعيف. ومرادُه أن حالَ الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام في حياتهم كحال الملائكة، بخلاف عامة الناس فإنَّ ذلك حالَهم في الجنة، فلا تكون فضلاتهم غير رَشَحَات عَرَقٍ.

والحاصل: أنَّ هذه عدة خصائصه تتعلقُ بأحكام الخَلاء جنساً أو نوعاً، فليكنِ الاستقبال أيضاً من خصائصه كأخواته هذه، وهذه الطريق أقرب من ادِّعاء الخصوصية أوَّلاً، فإنَّ الذهنَّ إذا تصوَّر بعض خصائصِهِ من هذا الباب تيسر له أن يقيسَ عليها الأخرى ويُلحِقَها معها.

وأما حديث عِرَاك فقد استُشْكِلَ جوابهُ على النَّاس، فنازع بعضُهم في وصلِه وإرساله. فنُقل عن ابن أبي حاتم في «المراسيل» أنَّ أحمد أَعَلَّهُ وقال: إن عِرَاكاً لم يسمع من عائشة رضي الله عنها. وأجيبَ أن مسلماً أثبت سماعه وأخرَجَ في «صحيحه» حديثَه عن عائشة رضي الله عنها من رواية يزيد بن أبي زياد مولى ابن عباس عن عِرَاك عن عائشة رضي الله عنها: جاءتني مسكينةٌ تحمِلُ ابنتين لها... إلخ.

قُلْتُ: أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى أولى بالاتباع في هذا الباب، فهذا الحديثُ وإن كان صحيحاً عند مسلم لكنه معلولٌ عند أحمد. وقال الذهبي في ترجمة خالد بن أبي الصَّلْت: إنه منكرٌ. وصَحَّحَ البخاري وقفَه، ثُمَّ إن خالداً هذا جعفر بن ربيعة الضابط والحجة في عِرَاك، فإنَّه رواه عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تُنكر ذلك ولم يرفعه، وأوضح القرائن على وقفِهِ أنَّه حَدَثَ بمجلس عمر بن عبد العزيز، عن عِرَاك، عن عائشة رضي الله عنها فلم يَعمَل به.

رواها الدارقطني من طريق هارون بن عبد الله، والبيهقي من طريق يحيى بن أبي طالب كلاهما عن علي بن عاصم حدثنا: خالد الحَذَّاء، عن خالد بن أبي الصَّلْت قال: كنت عند عمر بن عبد العزيز في خلافته وعنده عِرَاك بن مالك، فقال عمر: ما استقبلتُ القِبلة ولا استدبرتُها منذ كذا وكذا، فقال عِرَاك: حدثتني عائشة رضي الله عنها أم المؤمنين أن رسول الله ﷺ لما بَلَغَهُ قولُ النَّاس في ذلك أمر بمقعدتِهِ فاستقبل القِبْلة، وهو عند الطحاوي أيضاً. ومع ذلك لم يعمل به عمر بن عبد العزيز، حتى إن مذهبه أن التَّفْل في جهة القبلة حرام، فكيف بالغائط! وما ذلك إلا أنَّه رآه موقوفاً.

ثم إن الحديث أجنبي في الباب ولا يرتبطُ مما رُويَ عنه ﷺ في هذا الباب، لأنَّه لا يخلو[1] إمَّا أنْ يكون مقدَّماً على حديث أبي أيوب أو متأخراً عنه، فإنْ كان الأول فقد نَسَخَه حديث أبي أيوب، وإن كان الثاني فلا معنى لإنكارِهِ عليهم بعد الأمر به بنفسه، ولا يتعقل عاقلٌ أنَّ النبي ﷺ نَهَاهم عن الاستقبال والاستدبار أولاً، ثم تعجَّب عليهم حين امتثلوا بأمره وانتهوا عن نهيه، فهذا الحديث يدل على كونه موقوفاً. وإنما الأمر أنَّ عائشة رضي الله عنها هي التي تعجبت من فعلهم، ثم أمرتهم بما أُمِرَت، وليس ذلك عن النَّبي ﷺ إنْ شاء الله تعالى. ولعلَّ الدارقطني قد عدَّه من أفرادِهِ لمثل هذا[2].

---

(١) قال ابن حزم في «المحلى»: إن حديث عِرَاك عن عائشة رضي الله عنها ساقط، ثم نوضح لما كانت فيه حجة لأن نصَّه ﷺ يُبين أنه إنما كان قبل، لأن من الباطل المحالِ أن يكون رسول الله ﷺ نَهَاهم عن استقبال القبلة بالبول والغائط ثم يُنكر عليهم طاعة في ذلك. هذا ما لا يظنه مسلمٌ ولا ذو عقل. اهـ.

(٢) قلت: وحديث عائشة يدل على أن الكَنِيف في بيت رسول الله ﷺ لم يكن مبنياً نحو القبلة، وإنما حوَّل بعد ما بلغه من الناس ما بلغ، والصحيح أنه حولته عائشة رضي الله عنها. لا يقال: إن حديث ابن عمر رضي الله عنه أدل على مذهب الشافعية، لأنه يدل على أن الكنيف في بيت حفصة كان مبنياً قِبَلَ الشام، ويلزمُ للقاعِدِ عليه أن يستدبر القبلة، فثبت الجواز في البُنيان.

قلت: وهل عندك فيه غير رؤية ابن عمر رضي الله عنه؟ وتلك أيضاً كانت مفاجاةً مع كونه محجوباً عليه بِلَبِنَة، فكيف يصلُح لك أن تبني عليها مسائل الحل والحُرْمة، مع وجودِ حديث في الباب مسفراً إسفارَ الصبح؟ فينبغي أن يرجع في مثل هذه المسائل إلى الأقوى والأنص والأصرح، وقد أقر ابن حزم وابن القيم: أن جمهورَ الصحابة والتابعين كانوا يختارون النهي مطلقاً وما نقله الحافظ رضي الله عنه من موافقة الجمهور إياه بعيد عن الصواب، إلا أن يكون أراد من الجمهور جمهور الأئمة أي أكثرهم لا جمهور السلف. وصرح القاضي أبو بكر بن العربي في «شرح الترمذي» أن الأقرب والأقوى في الباب مذهبُ الحنفية.

ثم اعلم أنهم اختلفوا في معنى النَّهي ما هو، ليُعلم أن التفصيلَ في النهي أولى أو الإطلاق. فقال قائل: هو إكرام الملائكة وقيل: حرمة المصلين، وقيل: احترام القِبلة[١]. وأيَّد ابن العربي الثالث بخمسة أوجه ذَكَرها في الشرح مفصَّلة. والظاهر أنَّ المعنى هو احترام القِبلة، لأنَّه نص عليه من جانبه، وقال: لا تستقبلوا القبلة... إلخ. فذكره بلفظه وأشار إلى أن النهي لأجله، ولذا أباحهما، لأنَّ التغوطَ في هاتين لا ينافي معنى الاحترام، فقد أخذه طرداً وعكساً وأدار عليه النهيُ والإباحة كيف والقِبلةُ يوجه إليها عند الصَّلاة، فلا يُستقبل بها عند الغائط؟

ثم إنَّ العيني تمسَّك للمذهب مما أخرجه ابن حِبَّان في «صحيحه» من حديث حذيفة مرفوعاً: «من تفل تُجاه القِبْلة جاء يوم القيامة وتفلُه بين عينيه» وإذا كان حال التَّفْل هذا، فما بال الغائط؟ قلت: وهذا المضمون يوجدُ في عامة الكتُب مقيداً بقيدِ الصَّلاة وفيه: «فإنَّ ربَّه بينه وبين القِبْلة» فتردد النظرُ فيه أنَّ هذه المعاملةَ دائمةٌ أو تقتصرُ على حال كونِهِ في الصَّلاة فقط؟ واختار أبو عمرو أنَّه مستمر في جميع الأحوال.

ونقله الحافظ رحمه الله تعالى في «الفتح» واعتراه النسيان، لأنَّه يسقط به تفصيل الفيافي والبُنيان، ويبقى النَّهي على إطلاقه كما كان. نعم، لو ثبت أنه مقتصرٌ على حين الصلاة فقط، ولا يستمر في جميع الأحوال ـ لو هي استدلال العيني رحمه الله تعالى به والوجدان ـ يحكمُ أنه مستمرٌ، لكنه لا نقل عندي. وليكن آخر الكلام أني لم أجد في أحدٍ من المرفوع التفصيل الذي ذهب إليه الآخرون، غير ما في هاتين الواقعتين مع ما فيهما وقد علمت حاله.

١٤٤ ـ قوله: (شرِّقوا أو غربوا) واستنبطَ منه الغزالي أنَّ العالم منقسمٌ على الجهات الأربعة، وأنَّ المعتبر في الاستقبال هو الجهة. قلت: مسألةُ[٢] استقبالِ الجهة أو العين لا ترجِعُ إلى كثير طائل. ومبناها عندي على العُرف فقط دون الدقائق الهندسية، فإنهم قالوا: إن المعتبرَ فيمن كان يشاهدُ البيتَ هو العين، ولمن كان بعيداً منه هو الجهة. ثم قالوا: إنَّ المعتبر في المُسَامتة وصولُ خطٍ خارج من جهة المصلى إلى البيت، فما دام أمكنَ أن يصلَ خطٌ بينه وبين البيت تصح صلاته، وإلا لا. قلت: وهذا في حق البعيد، أمَّا من كان قريباً فيمكن وصولُ الخطِّ مع الانحراف أيضاً، مع أنَّه لا تجوز صلاته، فَآل الأمرُ إلى العرفِ. وقد طالعت له أسفاراً وزبراً. وما قاله المَقْرِيزي فلم أجد المقال يرجع إلى طائلٍ، فالتحقيق أنَّ الاستقبال لا يتوقف على البراهين الهندسية، بل يرجع إلى العُرف.

---

(١) قلت: وقد ظهر اعتبارُه في الطواف عُريانا أيضاً، أعني به أن التعري إذا كان شنيعاً في جميع الأحوال، فإنه عند البيت أشنع، وإذا كان التعري عنده أشنع، كان التخلي إليه أشنع بالأولى، وكأن هذا من مناسباته، والشيءُ، بالشيء يذكر وليس باستدلال.

(٢) ومن شاء تفصيل المسألة فليرجع إلى رسالة العالم الجليل المولوي محمد يوسف البنوري فإنه قد أتى فيها بما لا مزيد عليه، وهي رسالة عزيزة جداً.

١٢ ـ باب مَنْ تَبَرَّزَ عَلَى لَبِنَتَيْنِ

١٤٥ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ يَحْيى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيى بْنِ حَبَّانَ، عَنْ عَمِّهِ وَاسِعِ بْنِ حَبَّانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: إِنَّ نَاساً يَقُولُونَ إِذَا قَعَدْتَ عَلَى حَاجَتِكَ فَلَا تَسْتَقْبِلِ القِبْلَةَ وَلَا بَيتَ المَقْدِسِ. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: لَقَدِ ارْتَقَيتُ يَوْماً عَلَى ظَهْرِ بَيتٍ لَنَا، فَرَأَيتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى لَبِنَتَيْنِ مُسْتَقْبِلاً بَيتَ المَقْدِسِ لِحَاجَتِهِ. وَقَالَ: لَعَلَّكَ مِنَ الَّذِينَ يُصَلُّونَ عَلَى أَوْرَاكِهِم؟ فَقُلْتُ: لَا أَدْرِي وَاللَّهِ. قَالَ مَالِكٌ: يَعْنِي الَّذِي يُصَلِّي وَلَا يَرْتَفِعُ عَنِ الأَرْضِ، يَسْجُدُ وَهُوَ لَاصِقٌ بِالأَرْضِ. [الحديث ١٤٥ ـ أطرافه في: ١٤٨، ١٤٩، ٣١٠].

١٤٥ ـ قوله: (يُصَلُّونَ على أَوْرَاكِهم) وهنَّ النِّساء، وهو كناية عن عدم عِلْمِه بالمسائل. وتصدى الناس في بيان مناسبته مما قبله. قلت: إنه تعريض إلى وَاسع بن حَبَّان بأنك تتعجبُ من جلوسي مستدبرَ القبلة، وإني رأيت رسول الله ﷺ مستدبراً قاعداً لحاجته، كما يتضح من سياق مسلم، ولفظه عن واسع: كنت أصلي في المسجد وعبد الله بن عمر رضي الله عنه مسندٌ ظهرَه إلى القِبلة، فلما قَضَيت صلاتي انصرفت إليه من شقي فقال عبد الله: يقول ناس... إلخ. وقال الحافظ رحمه الله تعالى: لأجلِ هذا الحديث أنَّ ابن عمر رضي الله عنه لعلَّه رأى منه في حال سجودِهِ شيئاً لم يتحقق عنده، فقدَّمها على ذلك الأمرِ المظنون ولا بعدُ أن يكونَ قريبُ عهدٍ بقولِ من نَقَلَ عنهم ما نقل، فأحبَّ أن يعرِّفه هذا الحكم لينقله عنه، على أنَّه لا يمتنعُ إبداء مناسبةٍ بين هاتين المسألتين، بأن يُقال: لعل الذي يسجد وهو لاصقٌ بطنَه بوَرِكيه كان يظنُّ امتناعَ استقبالِ القبلة بفرجه على كل حال، فأشار ابن عمر رضي الله عنه إلى أنَّ السترَ بالثياب كافٍ، كما أنَّ الجدارَ كافٍ في كونه حائلاً بين العورة والقِبلة. ا هـ[1].

---

(١) قلت: والأسهل ما اختاره العيني في «شرحه» وحاصله: لعلك من الذين لا يعرفون السُّنَّة، إذ لو كنتَ عارفاً بالسنةِ لعرفتَ جواز استقبال بيت المقدس، ولما التفتَ إلى قول القائلين بعموم النهي عن الاستقبال والاستدبار في الصحراء والبُنيان. وإنما كنَّى عن الجاهلين بالسنة بالذين يصلون على أوراكهم، لأن المصليَ على الوَرِك لا يكون إلاّ جاهلاً بالسنة، لأن السنة في السجود هو الرفع. قوله: فقلت: لا أدري، أي قال واسع: لا أدري أنا منهم أم لا: ولا أدري السنة في استقبال بيت المقدس؟ انتهى مع تغيير يسير.

وفيه بعد لأنه أراد من الناس في قوله: إن ناساً يقولون: إلخ أمثال أبي أيوب الأنصاري، وإنما يصحُّ الكلام معهم في إطلاق النهي في الصحراء والبُنيان أو اقتصارِهِ على الصحراء فقط، لا في بيت المقدس، مع أن كلام ابن عمر رضي الله عنه ممن كان إنما كان في بيت المقدس دون عموم النهي فيما أردنا، ثم لم ينكشف عندي معنى قوله: والله لا أدري، ولعله سقطت من البين قطعة من الكلام فليحرر والله تعالى أعلم.

ثم رأيت في تقرير الفاضل عبد العزيز مما ضَبَطَه من أمالي الشيخ رحمه الله تعالى أنَّ المقصود هو التجهيل فقط، بأنك لست تعلمُ طريقَ السنة وإن لم تكن له مناسبة مما قبله. ثم رأيت في القَسْطَلاني مثله وهذا نصه: «لعلك من الذين يصلون على أوراكهم» أي من الجاهلين بالسنة في السجود من تجافي البطن عن الوَرِكين فيه، إذ لو كنت =

١٣ ـ باب خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى البَرَازِ

١٤٦ ـ حدّثنا يَحْيى بْنُ بُكَيرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيثُ قَالَ: حَدَّثَنِي عُقَيلٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ ﷺ كُنَّ يَخْرُجْنَ بِاللَّيلِ إِذَا تَبَرَّزْنَ إِلَى المَنَاصِعِ، وَهُوَ صَعِيدٌ أَفيحُ، فَكَانَ عُمَرُ يَقُولُ لِلنَّبِيِّ ﷺ: احْجُبْ نِسَاءَكَ، فَلَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يفعَلُ، فَخَرَجَتْ سَوْدَةُ بِنْتُ زَمْعَةَ زَوْجُ النَّبِيِّ ﷺ لَيلَةً مِنَ اللَّيَالِي عِشَاءً، وَكَانَتِ امْرَأَةً طَوِيلَةً، فَنَادَاها عُمَرُ: أَلَا قَدْ عَرَفنَاكِ يَا سَوْدَةُ، حِرْصاً عَلَى أَنْ يَنْزِلَ الحِجَابُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ الحِجَابِ. [الحديث ١٤٦ ـ أطرافه في: ١٤٧، ٤٧٩٥، ٥٢٣٧، ٦٢٤٠].

١٤٧ ـ حدّثنا زَكَرِيَّاءُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عائِشَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «قَدْ أُذِنَ أَنْ تَخْرُجْنَ فِي حَاجَتِكُنَّ». قَالَ هِشَامٌ: يَعْنِي البَرَازَ.

قوله: (كن يخرجن) وعُلم منه أنهنَّ لم يكنَّ يخرجن في النهار قبل نزول الحجاب أيضاً. وفي المقام إشكالات عديدة: الأول: أنه يُعلم من رواية الباب أنَّ سَوْدَة رضي الله عنها خرجت قبل أن ينزلَ الحجاب، ثم قال عمر رضي الله عنه ما قال، وبعده نَزَلَ الحجاب، ويعلم مما أخرجه المصنف رحمه الله تعالى في التفسير أنها خرجت بعد ما ضُرِب الحجاب، مع أنَّ الرواية متحدةٌ متناً وسنداً. وأجاب عنه الحافظ بتقسيم الحجاب، فمنه ما يكون بإدناء النِّقَاب عند الخروج وأُسمِّيه حجاب الوجوه. والثاني: أسميه حجاب الأشخاص. فما في الباب محمولٌ على خروجها قبل نزول حجابِ الأشخاص، وما في التفسير محمولٌ على خروجها بعد نُزُولِ حجاب الوجوه فصحَّ الأمران.

قلت: ولي فيه نظر، لأنَّ حديثَ البابِ يدُل على أنَّ عمر رضي الله عنه كان يحب التضييق، ولذا قال: قد عرفناكِ يا سودة رضي الله عنها حِرْصاً على أن يُنزلَ حكمُ الحجابِ أضيقَ منه. وحينئذ فالظاهر من قوله: «فأنزَلَ اللهُ الحجاب» أنْ يكونَ نَزَلَ التضييق كما أراده، لأنَّ الحجابَ يعدّه عمر رضي الله عنه مما وافق فيه ربه كما في البخاري. ومعلوم أنه لم يكن يحبُ إلا التضييق، مع أنه نَزَل فيه التوسيع. وقال النبي ﷺ: «قد أُذنَ لكُنَّ»... إلخ. كما في الرواية التي بعدها فهذا لا يرتبط من السياق، لأن قوله: «فأنزل الله الحجاب»، يُشعر بنزول التضييق والرواية الأخرى بعدها تدل على إذن الخروج، وكذا لا يلتئمُ بقول عمر رضي الله عنه: وافقت ربي في الحجاب، فإنَّ ربه خَالَفَه فيه ولم يُنزِل فيه التضييق كما أراد، فما معنى الموافقة؟

فالوجه عندي أنَّ الراوي قدَّم وأَخَّر هنا في سرد القِصة، والصحيح كما في التفسير أنَّها

= ممن لا يجهلها لعرفتَ الفرقَ بين الفضاء وغيره، والفرقُ بين استقبال الكعبة وبيت المقدس قال وَاسع: فقلت: لا أدري والله أنا منهم أم لا؟ أو لا أدري السنة في استقبال الكعبة أو بيت المقدس. اهـ. قال الشيخ رضي الله عنه: وإنما قال واسع: لا أدري أدباً للصحابي.

خرجت بعدَ نُزُول الحجاب. كان عمر رضي الله عنه يحبُّ حجاب الشخصِ فلم يوافقه الوحي فيه، وإنما عدَّ الحجاب من مُوافقاتِهِ لنزول حِصة منه على وَفْقِ رأيه. ثم إنَّ قوله ﷺ: «قد أذن لكُنَّ» لم يكُن مستفاداً من الآية، بل لعله كان من وحيٍ غير متلوٍ أو استنباط منه. ولذا لم يذكر نزول آية هناك.

وسياقه في التفسير هكذا: عن عائشة رضي الله عنها قالت: خَرَجَتْ سَودةُ بعدما ضُرِبَ الحجابُ لحاجتها... فرآها عمر بن الخطاب فقال: يا سودة أما والله ما تخفَين علينا فانْكَفَأت... فقالت: يا رسول الله إنِّي خرجت لبعض حاجتي فقال لي عمر: كذا وكذا، قالت: فأوحى الله إليه، ثم رفع عنه... فقال: «إنَّه قد أُذِنَ لكُنَّ أَنْ تَخرُجْنَ لحاجتكنَّ» ففيه تصريح بأنَّها خرجت بعد نزول الحجاب، وليس فيه أنَّه إذْنُ الخروج كان من وحي متلوٍ، بل يُمكِن أن يكون من وحي غير متلو.

هذا هو الترتيب عندي، فاندفع منه إشكالُ التعارُضِ بين الروايتين، وكذا لم تبق في قوله: «فأنزل الله الحجاب» رِكَّة، لأنَّه مقدَّمٌ في الأصل وإنَّما أخره الراوي فأوهمَ رِكَّةً، وكذا لم يبق في قوله: «قد أُذِنَ لكُنَّ» قلقٌ، لأنَّ الإذن على هذا التقدير ليس مُستفاداً من جهة الآية شرحاً لها، بل من جهة أخرى، بخلاف ما إذا كان الترتيب كما في رواية الباب، فإنَّه يدُل على أن الإذن مستفادٌ من آية الحجاب وأنَّ التوسيع من جهة الوحي فيوهم رِكَّةً، لأن السياقَ يوجبُ نزولَ التضييق وكذا لا يرتبط مع قول عمر رضي الله عنه، فإن قوله: إذا كان قَبْلَ نزول الحجاب كما في هذه الرواية ونزول الحجاب بعده.

فالظاهر أنه نَزَلَ حَسَب رأيه وَوَافقَه الوحي فيه كما في البخاري عنه. وهذا كله لسوءِ الترتيب، ولو كان الترتيبُ كما في التفسير لم يرد شيءٌ مِنْ هذا. ومن زَاوَلَ تصرفات الرواة لا يستبعد ما قلنا. وأمَّا من كان عنده عِلم بدون تجربة فإنَّه يضيق منه، فليكُن هكذا فإنَّه الأولى بشأنه. وللحافظ رحمه الله تعالى أن يقول: إن قوله: «فأنزل الله الحجاب» إشارة إلى أن الحجاب الذي نَزَلَ أولاً ولأجله عدَّه عمر من مُوَافقاته لا إلى الحجاب الذي نَزَل الآن، فإنه لم ينزل في هذه الوَاقعة حجاب الشخص كما كان عمر يحبه ولا شيء.

والإشكال الثاني: أنَّ هذه الرواية تدل على أن الآيةَ نزلت في قِصة سودة رضي الله عنها. وما عنده في التفسير يدُل على أنها نزلت في وليمة زينب رضي الله عنها. قال الحافظ: إنَّ هناك واقعة أخرى أيضاً وكلها متقاربة وآخرها واقعةُ زينب رضي الله عنها، وفيها نَزَلت آية الحجاب، إلا أنَّ كلَّها لما كانت متقاربةً نُسب نزولُها إلى هذه وهذه. قلت: والمتبادر من ألفاظ الأحاديث نزولها في كل منها، لا أنها نزلت في واحد منها ثم نُسب نزولُها إلى الأخرى لتقاربها فلتكن ما في قصة سودة رضي الله عنها غير ما نزلت في قصة زينب، إلا أنَّ الحافظ رحمه الله تعالى أتى برواية صريحة أنَّ الآية التي نزلت في قصة زينب رضي الله عنها هي بعينها نزلت في قصة سَودة رضي الله عنها، وإسنادُه لا بأس به.

ثم اعلم أنَّ المشهور بآية الحجاب هي التي نَزَلت في قصة زينب رضي الله عنها، يعني

قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٣] ... إلخ. فلعلها هي الدَّعامة في هذا الباب والبواقي تفاصيلها. وليعلم أن في قصة زينب رضي الله عنها أيضاً إشكالاً، فعن أنس رضي الله عنه أن الحجاب نزل بعدما خرج القومُ حين أراد أنس رضي الله عنه أن يدخلَ بيته الشريف. وعنه في تلك القِصة أنَّه نَزَل الحجاب ثم خرج القوم.

فإن قلت: إن الآية التي نزلت في واقعة زينب رضي الله عنها ليس فيها حجابُ الوجوه ولا حجاب الشخص، بل فيها أمرٌ ثالثٌ وهو نهيُ الدخول عليهن. قلت: ويعلم منها بطريق العكس نهي الخروج عليه مع استثنائه عند الحوائج[1] ثم اعلم أن هناك آياتٌ أخرى متعلقةٌ بمسألةِ الحجاب، فمنها: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ﴾ [النور: ٣٠] إلخ. فحكم الرجال والنساء بغض البصر، ومنها: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل ... يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَـٰبِيبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٩]. ومنها: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] والجِلباب: هو الرِداء الساتر لجميع البدن، والخِمار: ثوب صغير يُلقى على العمائم، وتجعله النساء على رؤوسهنَّ لستر الجيب.

فإن قلت: إن إدناء الجِلباب يُغني عن ضرب الخُمُر على جيوبهن. قلت: بل إدناء الجِلباب فيما إذا خرجت من بيتها لحاجة، وضرب الخُمُر في عامة الأحوال، فضرب الخُمُر أيضاً محتاج إليه. ومنها: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ [النور: ٣١] إلخ. قيل: الزينة هي الوجه والكفان، فيجوز الكشف عند الأمن عن الفتنة على المذهب، وأفتى المتأخرون بسترها لسوء حال الناس. وقيل المراد بها: الزينةُ المكتسبة من الثياب والحُلي، فما ظهرَ منها بعد مُراعاة التسترُ يكون عفواً.

قلت: وهو المراد عندي، فإن التي يعدُّونها أهل العرف زينةً هي هذه لا غير، وإليه يشيرُ قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] أي لئلا تنكشف زينتهم المكتسبة. ومنها: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ﴾ إلخ [الأحزاب: ٣٣] والخطاب فيها وإن كان خاصاً إلا أن الحكمَ عامٌ، ثم الخروج عند الحوائج ليس من تبرج الجاهلية في شيءٍ، إنما تبرجهم أن يخرجن كالرجال بالوقاحة وعدم التسترُ. فهذه نسق آيات الحجاب عندي والله تعالى أعلم بالصواب.

اطلاع: واعلم أن القَسْطَلّاني أوضح مرادَ الحافظ رضي الله عنه في هذا الموضع فراجعه[2].

---

(١) قلت: وإنما أخذ نهيَ الدخول في العنوان لحال المورد إذ ذاك، وقد مر في كتاب الإيمان أن القرآن يذكرُ المسألةَ مع إشارته إلى المورد للارتباط ويحدُث منه الإشكال.

(٢) قال العلامة القَسطلّاني: قوله: «قد أذن لَكنَّ أن تخرجن لحاجتكن» دفعاً للمشقة ورفعاً للحرج، وفيه تنبيه على أنَّ المراد بالحجاب الستر، حتى لا يبدو من جسدهنَّ شيء، لا حَجب أشخاصهن في البيوت. والمراد بالحاجة البَراز كما وقع في الوضوء من تفسير هشام بن عروة، وقال الكِرْماني وتبعه البراوي: فإن قلت: قال ههنا: إنه كان بعد ما ضرب الحجاب، وقال في كتاب الوضوء باب خروج النساء إلى للبراز: أنه قبل الحجاب. «قلت»: لعله وقع مرتين، اهـ، ومراده أنَّ خروجَ سَوْدَة للبَرَاز وقول عمر رضي الله عنه لها ما ذُكر، وقع مرتين=

١٤ ـ باب التَّبَرُّزِ فِي البُيُوتِ

١٤٨ ـ حدّثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ المُنْذِرِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيى بْنِ حَبَّانَ، عَنْ وَاسِعِ بْنِ حَبَّانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: ارْتَقَيْتُ فَوْقَ ظَهْرِ بَيْتِ حَفصَةَ لِبَعْضِ حَاجَتِي، فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقْضِي حَاجَتَهُ، مُسْتَدْبِرَ القِبْلَةِ، مُسْتَقْبِلَ الشَّأْمِ.

١٤٩ ـ حدّثنا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ: أَخْبَرَنَا يَحْيى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيى بْنِ حَبَّانَ: أَنَّ عَمَّهُ وَاسِعَ بْنَ حَبَّانَ أَخْبَرَهُ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ قَالَ: لَقَدْ ظَهَرْتُ ذَاتَ يَوْمٍ عَلَى ظَهْرِ بَيْتِنَا، فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَاعِداً عَلَى لَبِنَتَيْنِ، مُسْتَقْبِلَ بَيْتِ المَقْدِسِ.

وإنَّما ترجم البخاري باستثناء الجدار والبناء فيما مر، نظراً إلى هذا الحديث. وإنما لم تنتقل إليه أذهانُ العامة لأنه لم يترجم عليه بذلك. والمصنِّف رضي الله عنه إنما يترجم به على هذا الحديث لأنه قد فرغ عنه مرة وأدرجه فيما سبق[1].

= لا وقوع الحجاب وقول الحافظ ابن حجر عقب جواب الكِرْماني. قلت: بل المرادُ بالحجاب الأول غير الحجاب الثاني.

وذكره العيني وقال: وفيه نظير، إذ ليس في الحديث ما يدل لذلك، بل ولا أعلم أحداً قال بتعدد الحجاب، نعم، يحتمل أن يكون مراده الحجاب الثاني بالنظر لإرادة عمر رضي الله عنه أن يحتجبن في البيوت فلا يبدين أشخاصهن، فوقع الإذن لهن في الخروج لحاجتين دفعاً للمشقة كما صرح هو به في «الفتح»، وليس المرادُ نزول الحجاب مرتين على نوعين، وأما قوله أيضاً: تقدم في كتاب الوضوء(*) من طريق هشام بن عروة عن أبيه ما يخالفُ ظاهر روايتي الزُهري هذه عن عروة، يعني روايته هذا الباب فليس كذلك فإن روايته هذا الباب ليس كذلك، فإن روايته هذا الباب إنما هي من طريق هشام بن عروة عن أبيه والسابقة المصرحة بالقبلية من طريق الزُهري عن عروة. فلعله سبقُ قَلَم. اهـ.

فائدة

ثم اعلم أنَّ شيخي لم يكن يتصدى إلى التوفيق بين ترتيب القصص وإخراج المحامل لها، إذا لم تكن مداراً للمسألة، وكان يزعمه من باب الرَّجم بالغيبِ والرمي في الليل، فإن كان مداراً للمسألة كان أرغبَ الناس في ترتيبه وأبذَل الناس جهداً في تهذيبه. وَلَعمْري إنه قدوةٌ حسنةٌ لمن كان يريد الاشتغال بالحديث، فإنه كثيراً ما نرى العلماء يعرقُ جبينُهم في ترتيب القصص ويرونَه عِلماً لدُنيا ومعلوم أن الترتيب على وجهه لا يمكن إلاّ لمن كان شاهد الواقعة وشَهِدَها، أما من لم يَشهدْها فإنه لا يزيدُ إلاّ ظلمةً على ظلمة فجاء واحد وركَّبَ من عند نفسه ترتيباً، ثم جاء آخر وركَّب ترتيباً آخر مع أن الواقعةَ لا تكون إلاّ على أحد هذه الوجوه، نعم إن كانت مسألةٌ هناك تُعزَلُ أو تُنقض فلا بد من التوجه إليه.

(١) قلت: ولعل المصنِّف رحمه الله تعالى لم يترجم على هذا الحديث بالاستثناء لأنه رأى فيه ضعفاً، وعلم أنه لا يقومُ دليلاً على جوازهما في البناء لوُجُوه مر ذكرها فيما سبق، فالمسألة التي كانت فيه عنده ترجم بها، وهو التبرز في البيوت. ونحن أيضاً لا ننكره أما مسألة جَوَاز الاستقبال والاستدبار في البُنيان فلا دليل، عليه=

١٥ ـ باب الاسْتِنْجَاءِ بالمَاءِ

١٥٠ ـ حدّثنا أَبُو الوَلِيدِ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ المَلِكِ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي مُعَاذٍ، وَاسْمُهُ عَطَاءُ بْنُ أَبِي مَيمُونَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا خَرَجَ لِحَاجَتِهِ، أَجِيءُ أَنَا وَغُلَامٌ مَعَنَا إِدَاوَةٌ مِنْ مَاءٍ. يَعْنِي يَسْتَنْجِي بِهِ. [الحديث ١٥٠ ـ أطرافه في: ١٥١، ١٥٢، ٢١٧، ٥٠٠].

واعلم أن الاقتصارَ على أحدهما جائزٌ والجمعُ مستحبٌ. وأفتى الشيخ ابن الهُمَام بسنيته في زماننا، لأن الناس لكثرة أكلهم يَثْلِطُون ثلطاً. وقد ثبت الجمع عن عمر رضي الله عنه كما في «الأم» للشافعي رحمه الله تعالى. ويُعلم مِنَ الروايات المرفوعة إشارةً أيضاً، كما في حديث المُغيرة رضي الله عنه أنَّ النبي ﷺ ذهب لحاجة ثم جاءَه لطلب الماء، ويُستبعد أَنْ يكونَ النبي ﷺ جاءَه ولم يستنج بالحَجَرِ، لأنَّه يوجبُ التلوث والتنجُس. ثم إذا استنجى بعده بالماء ثبت الجمعُ.

١٥٠ ـ قوله: (غلام) قال الحافظ: إنه ابن مسعود رضي الله عنه. قلت: ولا أدري من أين عيَّنَه الحافظ رحمه الله تعالى، مع أنَّ الغلامَ لا يُطلق على شيخ كبيرِ السن، فإنْ كان هو لأجل أنه كان خادمَه، فآخرون أيضاً كانوا يخدمونه بمثله، على أنَّ في روايةٍ لفظ: «غلام من الأنصار» وهو من المهاجرين فالظاهر عندي أنه رجل آخر. والله تعالى أعلم.

١٦ ـ باب مَنْ حُمِلَ مَعَهُ المَاءُ لِطُهُورِهِ

وَقَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ: أَلَيسَ فِيكُمْ صَاحِبُ النَّعْلَينِ وَالطَّهُورِ وَالوِسَادِ؟.

١٥١ ـ حدّثنا سُلَيمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي مَيمُونَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَساً يَقُولُ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا خَرَجَ لِحَاجَتِهِ، تَبِعْتُهُ أَنَا وَغُلَامٌ مِنَّا، مَعَنَا إداوةٌ مِنْ مَاءٍ.

١٧ ـ باب حَمْلِ العَنَزَةِ مَعَ المَاءِ فِي الاسْتِنْجَاءِ

١٥٢ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ

= فيه، فلذا أغمض عنه. وهذا من دأب المصنِّف رحمه الله تعالى أن يخرِّجَ حديثاً في كتابه في مواضعَ ثم لا يترجم عليه إلاّ بمسألة يمكن أن يستنبطَ منه عنده، فهذا صنيع المصنف رحمه الله تعالى مفيدٌ لنا إن شاء الله تعالى. **والحاصل**: أنه اختار تفصيل الشافعية ولم يخرِّج له حديثَ ابن عمر، وإذا أخرجَ حديثَه لم يترجم بهذا التفصيل، بل ترجَمَ بغيره، فدَلّ على أن حديث ابن عمر لا دليلَ فيه على مذهب الشافعية عنده، فذفه إن شئت وأشركني في دعواتك الصالحة إن كنت من الشاكرين..

عَطَاءِ بْنِ أَبِي مَيْمُونَةَ: سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدْخُلُ الخَلَاءَ، فَأَحْمِلُ أَنَا وَغُلَامٌ إِدَاوَةً مِنْ مَاءٍ وَعَنَزَةً، يَسْتَنْجِي بِالمَاءِ.

تَابَعَهُ النَّضْرُ وَشَاذَانُ عَنْ شُعْبَةَ. العَنَزَةُ: عَصاً عَلَيهِ زُجٌّ.

١٨ ـ باب النَّهْيِ عَنِ الاسْتِنْجَاءِ بِاليَمِينِ

١٥٣ ـ حدّثنا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، هُوَ الدَّسْتَوَائِيُّ، عَنْ يَحْيى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا شَرِبَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَتَنَفَّسْ فِي الإِنَاءِ، وَإِذَا أَتَى الخَلَاءَ فَلَا يَمَسَّ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ، وَلَا يَتَمَسَّحْ بِيَمِينِهِ».

[الحديث ١٥٣ ـ طرفاه في: ١٥٤، ٥٦٣٠].

يعني انَّ هذا القدرَ من الإعانة جائزٌ، فلو حَمَلَ ماءً لمقتدى وَسِعَ له. والصَّبُ أيضاً غير مكروهٍ، وكُره دلكه.

قوله: (أليس فيكم)... إلخ وأخذ منه المصنف رحمه الله تعالى أنَّ النبي ﷺ كان يستخدمُ أصحابه في مثل هذه الأشياء.

قوله: "والوسادة" وفي بعض النُّسخ: السواد، ومعناه النَّجوى، فإنه لشِدَّة وروده كان يُعدُّ من أهل بيته، حتى أنه لم يكن له إلى الاستئذان حاجة.

قوله: (حمل العنزة) العنزة "ده لكرى جس مين شام لكى هو".

١٥٣ ـ قوله: (فلا يتنفس في الإناء) بل ينبغي أن يتنفسَ في الخارج، ولذا أقول: إن الشريعة التي تنهى عن التنفُّس كيف تتحملُ الوضوءَ والشُّرب من الماء وفيه لحوم الكلاب والنَّتَن والحِيَضِ.

قوله: (فلا يمس ذكره) واعلم أنَّ المسَّ ظاهرٌ وإنَّما عبَّر بالمسح في استعمال الحجارة على عادتهم، فإنَّ السلف لم يكونوا يستنجون كما يستنجون في بلادنا: من المشي والتَّنَحْنُح لقطع التقطير لكونهم أقوياء، فكان يكفي لأحدهم المسحَ في البول كما في الغائط فحصل الفرقَ بين المس والمسح، ومَنْ غَفَلَ عن عاداتهم يَضْطَرِبُ فيه.

١٩ ـ باب لاَ يُمْسِكُ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ إذَا بَالَ

١٥٤ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: حَدَّثَنَا الأَوْزَاعِيُّ، عَنْ يَحْيى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِذَا بَالَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَأْخُذَنَّ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ، وَلَا يَسْتَنْجِ بِيَمِينِهِ، وَلَا يَتَنَفَّسْ فِي الإِنَاءِ».

٢٠ ـ بابُ الاسْتِنْجَاءِ بِالحِجَارَةِ

١٥٥ ـ حدّثنا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ المَكِّيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيى بْنِ سَعِيدِ بْنِ عَمْرٍو المَكِّيُّ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ قَالَ: أَتْبَعْتُ النَّبِيَّ ﷺ، وَخَرَجَ لِحَاجَتِهِ، فَكَانَ لَا يَلتَفِتُ، فَدَنَوْتُ مِنْهُ فَقَالَ: «ابْغِنِي أَحْجَاراً أَسْتَنْفِضْ بِهَا ـ أَوْ نَحْوَهُ ـ وَلَا تَأْتِنِي بِعَظْمٍ، وَلَا رَوْثٍ». فَأَتَيْتُهُ بِأَحْجَارٍ بِطَرَفِ ثِيَابِي، فَوَضَعْتُهَا إِلَى جَنْبِهِ وَأَعْرَضْتُ عَنْهُ، فَلَمَّا قَضَى أَتْبَعَهُ بِهِنَّ. [الحديث ١٥٥ ـ طرفه في: ٣٨٦٠].

نَقَّحَ مَنَاطَه أبو حنيفة رضي الله عنه بكل شيءٍ طاهرٍ تَافِهٍ قالعٍ للنجاسة وعمم، مع أنه لا يرد في الحديث إلا الحجارة، وقد علمتَ أنَّ تنقِيحَ المناط يجري في المنصوص أيضاً وعلمتَ أيضاً أن طريقَ تعليمِ صاحب النبوة هو التعليم بالعمل، فما أراد أنْ يُعَلِّمَ أمّتَه عَمِلَ به وأمرَهم باقتدائه، لا بأن يهيىءَ عبارةً مطردةً منعكسة ثم يُعرضها على الناس، فإنه طريقٌ مُحدَثٌ غير فِطري فاستعمل الحجارةَ على عادتهم ولكونها سهلةُ الوصول، وكان الغرضُ أعم منه، وذهب داودُ الظاهري أن غيرها لا يُجزىءُ عنه.

١٥٥ ـ قوله: (وكان لا يلتفت) هذا من الآداب. قوله: (استنفض) أراد به إزالة النجاسة.

٢١ ـ باب لا يُسْتَنْجى بِرَوْثٍ

١٥٦ ـ حدّثنا أَبُو نُعَيم قَالَ: حَدَّثَنَا زُهَيرٌ، عَنْ أَبِي إِسْحاقَ قَالَ: لَيسَ أَبُو عُبَيدَةَ ذَكَرَهُ، وَلكِنْ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ الأَسْوَدِ، عَنْ أَبِيهِ: أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ يَقُولُ: أَتَى النَّبِيُّ ﷺ الغَائِطَ، فَأَمَرَنِي أَنْ آتِيَهُ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ، فَوَجَدْتُ حَجَرَينِ، وَالتَمَسْتُ الثَّالِثَ فَلَمْ أَجِدْهُ، فَأَخَذْتُ رَوْثَةً فَأَتَيتُهُ بِهَا، فَأَخَذَ الحَجَرَينِ وَأَلقَى الرَّوْثَةَ وَقَالَ: «هذا رِكْسٌ». وقال إبراهيم بن يوسف عن أبيه عن أبي إسحاق: حدثني عبد الرحمن.

١٥٦ ـ قوله: (ليس أبو عُبيدة ذَكَرَه) مع أنَّ الترمذيَّ رجَّحه وخالف فيه شيخَه البخاري، وادَّعى أنَّ حديثَ أبي إسحاق عن أبي عُبيدة عن عبد الله... إلخ أصحُّ عنده من حديث زهيرٍ هذا، وذَكَرَ له وُجُوهاً في «جامعه». ومال الحافظ رحمه الله تعالى إلى ترجيحِ طريق زهيرٍ كما رجَّحه البخاري، وأجاب عما أورده الترمذِيُّ.

قوله: (وألقىَ الرَّوثة) واعلم أنهم اختلفوا في عدد الأحجار. فقال الشافعية: إن التثليث واجبٌ والإيتار مستحبٌ، فلو استعمل رجلٌ الحجرين وأنقى يستنجي بثالثٍ وجوباً عندهم لا عندنا. وعندنا القلعُ واجبٌ والتثليث والإيتار مستحب كما هو في «البحر شرح الكنز». وينبغي للمشتغل بالحديث أن يويِّدَ ما في «البحر» ليكون مذهبُنا أقربُ إلى الحديث.

ثم الحافظ رحمه الله اعترض على الطحاوي بأنَّ التمسك منه على الاستنجاء بالحجرين لا يصح، لما ثبت فيه من زيادة: «وأْتِني بثالث» قلت: إن كان هذا اعتراضاً على الطحاوي فهو على الترمذيِّ أيضاً، لأنَّه أيضاً بوَّبَ عليه بالاستنجاء بالحجرين، فعُلِم أنَّه لم يقبل تلك الزيادة.

ولنا ما عند أبي داود: «من استجمر فليوتر من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج»... إلخ. والإِيتار بإطلاقه يشمل الثلاث فما فوقه.

أما استدلال صاحب «الهداية» منه على نفي سُنِّية العدد بأن الإيتارَ يحصُل من الواحد أيضاً فغير ناهِضٍ، لأنَّا لو حملنا الإيتارَ على الواحد أيضاً. لَزِمَ نفي الاستنجاء رأساً، لأنه إذا كان الواحدُ أيضاً تحت الاختيار فقد آل الخيار إلى نفس الاستجمار، مع أنه واجب اتفاقاً وهو كما ترى. على أنه لم يثبت عنه ﷺ الاكتفاء بالواحد، فحملُهُ على الواحد مَشْيٌ على مجرد اللفظ. وكذا حَمْلُ البيهقي على ما فوق الثلاث إبطالٌ لغرض الشارع وإخلاءُ الشيء من نوعه.

والذي تحصَّل لي من روايات هذا الباب، هو أنَّ مقصودَ الشارع هو الإقلاعُ وإزالةُ النجاسات، والثلاثُ يجزىءُ عنه في الأغلب، فجاء ذِكرهُ لهذا. والوِترِيةُ مطلوبةٌ في الأحوال كلِّها، فَرُوعِيَت في هذا الباب أيضاً. ولما كان الثلاث فيه الاجتزاء والوِترية معاً كَثُرَ ذكره في الأحاديث، فَذِكرُ الثلاث لكونه قالعاً ومُجْزِئاً لا لكونه واجباً. ويشهدُ له ما أخرجه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها: فليذهب معه بثلاثة أحجار، فإنَّها تُجزىءُ عنه. فأشار إلى أنَّ المطلوبَ هو الإنقاء والاقلاع، والتثليثُ بعينه للإجزاء.

وأما أن الوِترية مطلوبةٌ فلما ورد: «إن الله وِترٌ يحبُّ الوترَ» وحينئذٍ حُمِلَ قوله: «فليوتر» على ما فوق الثلاث ابتداءً، كما حَمَله البيهقيُّ إعدامٌ لغرضِ الشارع، فإنَّه لم يَرِد به الثلاثُ فما فوقه لكونه عدداً مخصوصاً، بل أراد الوترية وجعلها مقصودَة. نعم، الثلاث محبوبٌ لكونه أقرب إلى الطهارة ولتحقُّقِ الوِترية فيه.

ثم العجب منهم حيثُ وردَ ذلك العددُ بعينه في كثير من الأحكام فلم يَرَوه واجباً ففي الحديث: «أما الطِّيبُ فاغسُلْه عنك ثلاث مرات» قال النووي: إنما أمر به مبالغة في الإزالة فإن حصلت بمرة كفَتْه. وهكذا في غير واحد من المواضع، وهو المُتَمَسك للحنفية في عدد الثلاث للتطهير في النجاسات الغير المرئية، وأما في المرئية فيكفي عندهم إزالتها ولا عدد فيها.

وبعبارة أخرى إنَّ الشريعة إذا وردت بالإيتار أعلنت معه بالاختيار، وقالت: من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج. وإذا وردت بالتثليث ذكرت معه الإجزاءُ والاكتفاء، وهو قوله: فإنَّها تجزىء عنه، فخرجَ أنَّ التثليثَ أيضاً مستحبٌ كاستحباب الإيتار، وإنْ كان التثليثُ للإجزاء والإيتارُ لتحصيل الوِترية، وصار إجزاء التثليثِ واستحبابُ الإيتار مشروحين بالحديث بدون كُلفة، وخرج الوجوبُ من البين.

قوله: (هذا رِكْس) وقد وقع عند ابن ماجه بدله: «رجس» وفي النهاية: الركس شبيه المعنى بالرجيع. قال تعالى: ﴿أُرْكِسُوا فِيهَا﴾ [النساء: ٩١] أي ردوا. وقال ابن سيد الناس: رِكس كقوله: رجع، يعني نجساً، لأنَّها أركست أي رُدَّت في النجاسة بعد أن كانت طعاماً. وقال الخطَّابي: الرِّكس: الرجيع من رَجَعَ من حالة الطهارة إلى حالة النَّجاسة. وفي رواية «رَكيس»

فعيل بمعنى مفعول، فإذن هو وصفٌ لا حكمٌ وترجمته: "بهراهوا" ومآلُه إلى النجاسة. وعلى هذا يدور الحُكْم على هذا الوصف، فكلُّ ما يكون ركساً يكون نجساً.

وحينئذٍ يكونُ حجةً لنا على نجاسة الأزبال مطلقاً، سواء كانت لمأكول اللحم أو غيره، لأنَّا علمنا العلَّة من جهة الشرع، وهي تصدُق على الأزبال فإنَّها ركسٌ، فتكون نجساً لا محالة بخلاف الرجس فإنَّه لا يفيدنا وإنْ كان صادقاً في نفسه، وذلك لكونه حكماً على تلك الروثة فيقتصر على مورده، ولم تعط فيها ضابطة من صاحب الشرع، لنستعمله في المواضع الأخرى، بِخلاف الركس فإنَّه وصفٌ حِسِيٌّ، فيدور عليه الحُكْم حيثما دار.

ولعلَّ الرجس رواية بالمعنى، لأنَّ مآل الركس هو الرجس كما عَلِمْت. ثم إنْ قلنا: إن الرجس أيضاً وصف بمعنى "بليدى" فهو وصفٌ غير منضبطٍ لأنه محوَّل إلى الطبائع ويحتاج إلى الاستقراء، فلم تتحصل منه ضابطة. نعم، لو كان الرجس منضبطاً لصلُح أن يُعلل به أيضاً. وفي رواية ابن خزيمة أنها كانت رَوْثة حمار. ونقله الشوكاني في «النيل»[1] وسهى فيه حيث جعله مرفوعاً فلا يبقى حجة لنا، لأنَّ معناه حينئذ أن كونه ركساً ورجساً لأجل كونه روثة حمار، وهو حيوانٌ غير مأكول اللحم، فلا يلزمُ منه نجاسةُ زِبْلِ مأكول اللحم، وهو في الحقيقة من جهة الراوي كما في «الفتح» فإنه يذكرُ في بيان القِصة أنَّ الروثة التي جاء بها كانت روثةُ حمار، فهذا بيانُ واقعةٍ منه لا تعليل مِنَ النبي ﷺ فاحفظه. وقد تكلم ابن تيمية رحمه الله تعالى على المسألة في نحو خمسٍ وثلاثين ورقة واختار طهارة أزبالِ مأكول اللحم، وقد أجبتُ عن كلامه في ورقة.

٢٢ ـ بَابُ الوُضُوءِ مَرَّةً مَرَّةً

١٥٧ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفيانُ، عَنْ زَيدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ مَرَّةً مَرَّةً.

٢٣ ـ بابُ الوُضُوءِ مَرَّتَينِ مَرَّتَينِ

١٥٨ ـ حدّثنا حُسَينُ بْنُ عِيسى قَالَ: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا فُلَيحُ بْنُ سُلَيمَانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ، عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيدٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ مَرَّتَينِ مَرَّتَينِ.

وقد ثَبَت عنه ﷺ الوضوء مرة مرة، ومرتين مرتين، وثلاثاً ثلاثاً، إلا أنَّ السنة الكاملة ثلاثاً ثلاثاً. ثم لو تركه أحد يأثم أم لا؟ فهذه مسألة لا أتعرض إليها فإنَّه أمرٌ عظيم؛ نعم، أقول: إنَّ الترك بقدر ما تركه النبي ﷺ جائز، فإن ترك التثليث واعتاد عليه، مُنِعَ.

---

(١) واعلم أن «نيل الأوطار» مأخوذ من أربعة كتب: «فتح الباري»، و«تلخيص الحبير»، و«مجمع الزوائد» و«شرح الترمذي» للعراقي. وقد استفاد شيئاً من الرضي. وقد وافقنا في المسألة ابن حزم، وقد عرف منه أن قلمه كسيف الحجاج. كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز مما ضبطه من إملاء الشيخ رحمه الله تعالى زيادة.

٢٤ ـ باب الوُضُوءِ ثَلَاثاً ثَلَاثاً

ولعلَّ الصحابة رضي الله تعالى عنهم اختلفوا في بعض صفات وضوء النبي ﷺ في زمن عثمان وعلي رضي الله عنهما فاحتاجا إلى إرَاءَةِ صِفةِ وضوئه ﷺ. وظاهر حديثهما الفصل كما هو مذهب الحنفية.

١٥٩ ـ حدّثنا عَبْدُ العَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الأُوَيسِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي إبرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ: أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَزِيدَ أَخْبَرَهُ: أَنَّ حُمْرَانَ مَوْلَى عُثْمَانَ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ رَأَى عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ دَعا بِإِنَاءٍ، فَأَفرَغَ عَلَى كَفَّيهِ ثَلَاثَ مِرَارٍ فَغَسَلَهُمَا، ثُمَّ أَدْخَلَ يَمِينَهُ فِي الإِنَاءِ، فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثاً، وَيَدَيهِ إِلَى المِرْفَقَينِ ثَلَاثَ مِرَارٍ، ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيهِ ثَلَاثَ مِرَارٍ إِلَى الكَعْبَينِ، ثُمَّ قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ تَوَضَّأَ نَحْوَ وُضُوئِي هذا، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَينِ لَا يُحَدِّثُ فِيهِمَا نَفسَهُ، غُفِرَ لَهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ».

[الحديث ١٥٩ ـ أطرافه في: ١٦٠، ١٦٤، ١٩٣٤، ٦٤٣٣].

١٥٩ ـ قوله: (ثم أَدْخَل يمينه في الإِناء) لما يأتي من قوله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم» وما يتعلق به. وإنما غمس يده في الإناء لأن إناءهم لم يكن له أُذن يومئذ، والأُذن ترجمته "لوٹی".

قوله: (ثم صلَّى ركعتين) أي تحية الوضوء.

قوله: «لا يُحدِّث فيهما نفسه» ومرَّ عليه الطحاوي في «مشكِل الآثار» وقال: إنَّ الأفصح نفسَه بالنصب. قال بعضهم: إنَّ المرادَ بتحديثِ النفس هو ما كان له فيه دخل واختيار، فالخواطرُ غير المكتسبة تبقى خارجةً وصاحبها يكون مشمولاً في قضية الحديث. «قلت»: لا حاجة إليه، وليكن النفيُ عاماً كما في الحديث وإنْ كان أمراً عسيراً، لكنَّه إذا كان في النوافل فلا بأس، فإنَّه يُشَدَّد في النوافل ما لا يُشدَّد في غيرها، لكونها معاملة المرء ونفسه.

قوله: (غُفِرَ له) وأطلقه المتقدمون وفصل فيه المتأخرون.

١٦٠ ـ وَعَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: قَالَ صَالِحُ بْنُ كَيسَانَ: قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: وَلكِنْ عُرْوَةُ يُحَدِّثُ عَنْ حُمْرَانَ، فَلَمَّا تَوَضَّأَ عُثْمَانُ قَالَ: أَلَا أُحَدِّثُكُمْ حَدِيثاً لَولَا آيَةٌ ما حَدَّثْتُكُمُوهُ؟ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «لَا يَتَوَضَّأُ رَجُلٌ يُحْسِنُ وُضُوءَهُ وَيُصَلِّي الصَّلَاةَ، إِلَّا غُفِرَ لَهُ مَا بَينَهُ وَبَينَ الصَّلَاةِ حَتَّى يُصَلِّيَهَا». قَالَ عُرْوَةُ: الآية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ [البقرة: ١٥٩].

١٦٠ ـ قوله: (ما بَيْنَهُ)... إلخ وعند مسلم: «إلى صلاة أخرى». وعند المصنِّف رحمه الله تعالى في كتاب الرقاق عن عثمان رضي الله عنه في آخره قوله: (فلا تَغْتَروا) وهو يرجع إلى معنى قوله: «لئلا يتكلوا» فبيِّن أن الوعد بهذا الإطلاق موضع الاغترار، فلا ينبغي الغفلة عن الأعمال، فإنَّ المغفرة إنما تحلُّ بالمجموع، والمجموعُ مكفِّرٌ للمجموع، وهو غير معلوم في الدنيا، فلا ينكشف الأمرُ إلا في المحشر، فلا تغتروا بهذا الوعدِ ولا تظنُّوا أنَّ هذا

القدرَ من العمل يكفي للنجاة، فعُلم منه أنه شيء اغترار لا موضع قرار، فإذن هذا الحديث أيضاً في فواضل الأعمال لا في فرائضها. ومعنى الاغترار أن يغترَّ بهذا الوعد ولا يرغبُ في فضائل الأعمال.

٢٥ ـ بابُ الاسْتِنْثارِ فِي الوُضُوءِ

ذَكَرَهُ عُثْمَانُ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيدٍ، وَابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، عَن النَّبِيِّ ﷺ.

١٦١ ـ حدّثنا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا يونُسُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو إِدرِيسَ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ تَوَضَّأَ فَلْيَسْتَنْثِرْ، وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ». [الحديث ١٦١ ـ طرفه في: ١٦٢].

قالوا: وهو من النَّثْرَة والاستفعال بمعنى تحريك النثرة، والظاهر عندي أنْ يكون من النَّثْر.

١٦١ ـ قوله: (من استجمر) والجمهور على أنَّ معناهُ استعمالُ الحِجَارة، وما نُقِل عن مالك أنَّه تجمير الكفن، فإنه لا يليقُ بشأنه ومثلُ هذه النقول البعيدة توجد في مطاوي الأسفار وبطون الأوراق، فلا يُعتمد عليها.

٢٦ ـ بَابُ الاسْتِجْمَارِ وِتْراً

١٦٢ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِي أَنْفِهِ ثُمَّ لِيَنْثُرْ، وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ، وَإِذَا اسْتَيقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي وَضُوئِهِ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَينَ بَاتَتْ يَدُهُ».

فلو أنقىَ بالرابعة يَستعمِلُ الخامسة استحباباً تحصيلاً للإيتار.

١٦٢ ـ قوله: (إذا استيقظ أحدكم) . . . إلخ[1] ويدخل فيه عِدَّة مسائل، مِنْ أنَّ الحديثَ من متعلقات الوضوء أو المياة، فإنْ كان من مسائل الوضوء يخرج منه سُنية غَسْل اليدين قبل الوضوء، ولا أحفظ فيه حديثاً قولياً.

---

(١) قال الشيخ رحمه الله تعالى: ونُقل عن الشافعي رحمه الله تعالى كما في «الأم» في سبب الحديث: أنهم كانوا يستنجون بالأحجار والبلادُ حارة، فإذا نام أحدٌ عرق فلا يأمنُ النائم من أن تطوفَ يدُه على ذلك الموضع النجس. اهـ. كذا في تقرير الترمذي عندنا. قلت: ففيه دليلٌ على أن أمرَ الغسْل لاحتمال النجاسة. ولما كان مدارُ النجاسة عند المالكية على التغيرِ وعدمه، ذكروا في سبب وروده شيئاً يليق بمختاراتهم، فقال الباجي المالكي: إن النائم لا يكاد أن يَسْلَم من حَكِّ جسده وموضع بشرة في بدنه ومس رفغه وإبطه وغير ذلك من مَغَابِنِ جسده ومواضع عَرَقِه، فاستحب له غَسْل اليد تنظيفاً وتنزهاً. اهـ. وهذا كما ترى جعل مرجعَ الحديث إلى باب النظافة كما فعله ابن تيمية رحمه الله تعالى، مع أنه قد أحسن في تأويله حيث جعل العلة تَطْوَاف اليد، وابن تيمية رحمه الله تعالى جعلها ملابسةُ الشيطان. والله تعالى أعلم بالصواب.

وأنَّ النجاسة الموهومة هل لها أحكامُ التطهير؟

وأنَّ أمر الغَسْل هل يختصُ بنومٍ من الليل أو النهار أو يعمهما؟

وأن سببَ الغسل ما هو؟

وأن التثليثَ ضروريٌّ أم لا؟

وأنه إن غمس يده فيه فهل يفسد الماء أم لا؟

فاعلم أن ابن رُشدٍ تكلم عليه أنَّه من أي البابين، أعني من باب الوضوء أو المياه، فإن كان من مسائل المياه كان محطُّه صيانةَ الماء لا غير، وهو أولى عندي، بقي الغَسْل قبل الوضوء فيكون من باب الأولى، لأن صيانةَ الماءِ إذا كان مطلوباً في كل حالٍ كان للوضوء بالأولى، فالحديث وإن كان من باب المياه إلا أنه ينجرُّ حكمه إلى باب الوضوء أيضاً. ولا تناقض بين النظرين.

والحديثُ ناظرٌ إلى النجاسات الموهومةِ وأنَّ لها أحكام التطهير، ولذا أَمَرَهُ أن يغسل يده قبل إدخالها في الإناء. ثم إنه لو غَمَسَهَا فيه بدون الغَسْل لا يفسدُ الماء، بشرط أن لم يكن على يده أثر نجاسة. نعم، كُرِه تنزيهاً، وهي الضابطة عندنا في النجاسات الموهومةِ كسؤر الدجاجة المُخَلَّاة إلا ما في «المنية». وأمرُ التثليث عندنا في النجاسات الغير المرئية خاصةً لحصولِ غلبةِ الظن بعده بالتطهيرِ. وهذا الحديث وأمثاله هو المتمسك في هذا الباب، وعند الترمذي: «فلا يُدْخِلْ يده في الإناء حتى يُفرِغَ عليها مرتين أو ثلاثاً». وإنما وسَّع في الحكم ولم يؤكد لكون السبب أي وجودِ النجاسة محتمَلاً أيضاً، فحَكَم بقدر سببه.

والحديث حجةٌ لنا في مسائل المياه وها أنا أذكر مسألةَ المياه بقدْر الضرورة، وقد ذكرته تفصيلاً في درس «جامع الترمذي»، فاعلم: أن الماء يتنجسُ بالتغيُّرِ إجماعاً، وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى بدون فصل بين القليل والكثير، وعنه روايات أخرى. وعند الشافعي رحمه الله تعالى: إذا بلغ الماءُ قلتين لم يحمل الخبث وإلا تنجَّس، وهو الفاصل عنده بين القليل والكثير. وعندنا الأمر مفوض إلى رأي المُبْتَلى به، فإن رأى أنَّ النجاسةَ وقعت في جانب وخَلَصَ أثرها إلى جانب آخر فهو قليلٌ، وإلا فهو كثير في حكم الجاري. وبعبارة أخرى: أنَّ الماء إذا كان جارياً أو في حكم الجاري فهو كثير وما وراءه فقليل. واختلفت الروايات عن أحمد رحمه الله تعالى.

والحاصل: أن الموقَّت والمحددَ في الباب ليس إلا الشافعية، فإنَّ المحدِدَ من لا يحكم بمقدار العِلَّة وهم الشافعية، فإنَّهم قالوا: إنَّ الماء إذا كان ما دون القلتين ولو بدرهم تنجَّس بقليل النجاسة وكثيرها، وإن كان قُلتين لا يتنجَّسُ ولو برَطل منها، وهذا هو غايةُ التحديد حتى أنهم قالوا: إنَّ النجاسة إذا أُخرجت من قلتي الماء ولم يبق أثرُها فالمطروحُ نجسٌ والباقي طاهر. وأعجب منه ما رأيت في كلمات بعضهم: أنَّ ما دون القلتين يتنجس وإن كان الماء

جارياً والباقي يبقى طاهراً، فهم الذين لا يحكمون بقدر العِلَّة، لأن حكمَ التَّنجيس إن كان لحالِ النجاسة فالواجبُ أن يدارَ الحكمُ عليها، ويكون الحكم في القلتين وما دونهما سواء. ولكن المدار عندهم هو القلتان.

وأما أبو حنيفة رضي الله عنه فليس بمحدد أصلاً، كما قرره الطحاوي، ومسألة العشر في العشر ليست مرويةً عن الإمام، وأمرُها معلومٌ لا نذكره، ثم لا فرق بيننا وبين المالكية إلا أنهم اعتبروا التغيُّرَ باعتبار الحِسِّ، واعتبرناه بحَسَبِ ظن المبتلى به. وأنت إن تأملت ظهر لك إن شاء الله تعالى أن أقربَ الأنظار إلى الشريعة هو الإحالةُ إلى ظن المبتلى به، ولا أراك شاكاً في أن ما اعتبرته الشريعة في أكثر الأبواب هو الظنُّ دون الحس. فإن كان الأمرُ في الأبوابِ الأُخر هو هذا، فليكن في هذا الباب أيضاً كذلك.

ثم ما من مذهب فيه إلا ويلزمُ عليه أنْ يتركَ حديثاً من أحاديثِ الباب أن يؤوِّل فيه. فالمالكية يستدلون بحديث بئر بُضَاعة وأمثاله، ويتركون حديثَ القُلتين وحديثَ النَّهي عن البول في الماء الراكد وأمثالهما. وهكذا الشافعية يختارون حديث القلتين ويؤوِّلون في الباقي. والحاصل: أن كلاً منهم يأخذُ بحديثٍ في الباب ويجعلُه قاضياً على جميع الأحاديث، ويحصرُ فيه مسألة المياه، فيشكِلُ عليه جمعُ الأحاديث على مورد واحد فتارة يلجأ إلى تأويل هذا، وأخرى إلى إعلال هذا، فصار كما قيل:

إذا سد منه منخر جاش منخر

وأمَّا إمامنا الأعظم فإنَّه لدِقَّة نظره لم يترك في الباب حديثاً إلا وقد عَمِلَ به ووضعه على الرأسِ والعينِ بدون ريب، وقال: إنَّ الله تعالى خَلَقَ المياه على أقسام: فمنها ماء الأنهار، ومنها ماء الآبار، ومنها ماء الفَلَوات والقِفار، ومنها ما تُحْرَز في البيوت والديار، والشريعة الغراء قد أعطت لكلٍ منها حكماً حكماً.

فحديث بئر بُضَاعة إنَّما ورد في مياه الآبار بعد إخراج النجاسة عنها لا حَالَ كونها فيها.

وحديث القُلتين في مياه العيونِ التي في الفلوات، ويكون لها نبع من تحتها وإخراج من فوقها، ويَبْقَى في الصحارى على طريق الدوام يَستقي منه النَّاس، يَرِدُون عليها ويَصْدرون عنها، ولا يكون فيها تيقنُ النجاسة، غير أنَّها لـمَّا لم تكن مصونةً محفوظةً، تسبقُ الأوهامُ إلى نجاستها، ويتنزهُ العامَّة عن استعمالها.

وحديث ولوغ الكلب وأمثاله في المياه المقطوعة المحرزة في الأواني. ولذا أخذها الحديث في العُنوان وقال: «طهورُ إناءِ إحدكم إذا ولغ فيه الكلب»... فلا يغمس يده في الإناء. كما أنه أخذ عُنوان الفلوات في حديث القُلتين. فدلت الأحاديث من حاقِّها على أنَّها جاءت موزعةً على مياه. ثم إنَّه لـمَّا لم يتفق في البيوت إلا أن يَلَغَ فيه الكلبُ، أو تشربَ منه الهرةُ، أو تقعَ فيه الفأرة، أو يغمسَ أحد فيه يده، فقد أخذ كله في العُنوان ثم بيَّن له حكماً.

وحديثُ ماء الفلوات لا يكون فيها إلا ورود السِّباع، فذكر له حكماً أيضاً، فلمَّا علمنا أنها

قد أقامت أبواباً عديدة في مسألة المياه، وقصدت أن تعْطي لكل منها حكماً حكماً فليأتها من أبوابها ولا يختلط بينها فمياه الآبار حكمُها أنها تتنجَّسُ بوقوع النجاسات، ثم يبقى سبيلٌ لتطهيرها بنزحها كلها أو بعضها بعد إخراج النَّجاسة عنها فلا يكونُ نجساً بحيث لا يطهر أبداً، كما أنَّ المؤمن لا ينجس وأن الأرض لا تنجس. وهو معنى قوله: «إن الماء طهورٌ لا ينجسه شيء». أي بحيث لا يطهر أبداً أو بحيث كما زعمتم.

ومياه العيونِ حكمها أنَّها لا تتنجس من النجاسات الموهومة غير المقطوعة أصلاً، وذكر القُلتين لأنه إذا بلغَ هذا المقدارُ لا يظهرُ فيه أثر النجاسة غالباً ولم يرد به التحديد، ولهذا صح فيه لفظ: أو ثلاثاً فهو للتنويع والتقريب، وإن حمله الشافعية على الشك. على أنَّ حديث القُلتين لو حملناه على ما حملوه لكان غريباً في الباب، فإن مسألةَ المياه مع كثرة الأحاديث لا يوجدُ فيها ذكرٌ للقلتين، ولا نعلمه إلا من تلقاء ابن عمر. ثم لم يرو عنه غيرَ هذا. فَنذْرَته عندهم وعدمُ البحث عنه صريح في أنه ليس بمدارٍ بل نحو تعبير فاعلمه.

والمياه المحرزةُ حكمها أنَّها تتنجس ولا يبقى إلى تطهيرها سبيلٌ غيرُ طرحها، بل يتنجس معها أوانيها أيضاً. ولذا قال: «طهور إناء أحدكم...» إلخ فهذه أقسامُ المياه وتلك أحكامُها فَرَاعِها وأنزلها في مَنَازِلها، ولا تُدْخِلْ جملتَها تحت حديثٍ واحد[1].

تنبيه

وهناك سهوٌ ينبغي أنْ يَتَنبَّه عليه النَّاظر، وهو أن الحنفية عند تقرير الاضطراب في حديث القُلتين قالوا: إنه رُوي عن ابن عمر أربعين قُلة. هكذا وجدناه في «فتح القدير» أيضاً، وكنت أظنُّ أن الصحيحَ ابن عمرو وسقط الواو من الناسخ وحينئذ يَخِفُّ الاضطراب، حتى إذا طُبع كتاب البيهقي وجدناه فيه عن ابن عمرو بن العاص، ففرحتُ منه فرحَ الصائم عند الإفطار. فهذا سهوٌ قد تسلسل في الكتب فلا تَغْفُلْ عنه، والأمر كما قلنا.

أما حديث المستيقظ فحجةٌ لنا في الباب واستدل به صاحب «الهداية» أيضاً بأنه إذا أُمرنا بغسل اليد عند احتمال النجاسة، علمنا أنها لو كانت على يده حقيقة نؤمرُ بغسلها بالأولى. ومعلوم أنَّه لو غمسها وعلى يده نجاسة لَمَا تغير منها الماء لقُلتها، ومع ذلك حكمت الشريعةُ بغسلها، وليس ذلك إلا لتنجس الماء بهذا الغمس عندها، فأمره أنْ يغسلها قبل أن يُدخِلَها في الإناء لئلا ينجسَ الماء كما يشير إليه التعليل بقوله: «فإنه لا يدري أين باتت يده» أي على موضع النَّجاسة أو غيره.

---

(١) قلت: هذه نبذة في الكلام في مسألة المياه كأنه الفهرس فقط، وتمام الكلام والبحث مع الخصوم والأسئلة والأجوبة كلها قد تركناها روماً للاختصار وذكرناها في تقرير الترمذي على أتم تفصيل، وكان شيخنا يهتم في درس البخاري بأغراضه وبعض الدقائق، خاصة ولم يعرّج إلى تقرير المذاهب كثيراً، وإنما ألحقت هذا الفهرس من عند نفسي على النحو الذي كنت أسمع منه في درس الترمذي، لتكون على ذكر منه.

فلا بد أن يكونَ لإلقاء اليدِ المحتملة النجاسة تأثيرٌ في الماء عندها وهو النجاسة، ولذا مَنَعَه عن إلقائِها، وهو الذي فَهِمَه أحمد وإسحاق والشافعي رحمهم الله تعالى، كما يدل عليه عبارة الترمذي والحافظ ابن تيمية، لمَّا اختار فيه مذهب مالك رحمه الله تعالى جَعَلَه من باب النظافة، يعني أن إلقاءَها فيه حال كونِها محتملةَ النَّجاسة بعيدةٌ عن النظافة وإن لم ينجس الماء فهو كالنهي عن البصاق في الماء والتنفس فيه، مع أنهما لا يُنجسان الماء عند أحد.

وقال في تقريره: إن للشيطان ملامسةٌ وملابسةٌ بالإنسان، فإنَّه يبيت على خَيَاشيم بني آدم ولذا أمره الشارعُ بغسلِ الخياشيم عند الانتباه، وهكذا له ملابسةٌ بيده أيضاً لكونها جارحة، فوردت الشريعةُ بغسلِها قبل غمسها لأجلِ هذا النظر المعنوي لا غير، فإذن هو من باب النَّظافة دون النجاسة.

حتى أنَّ الشيخ ابن الهُمام رحمه الله تعالى أيضاً تأثر منه وقال: ليس فيه تصريح بتنجس الماء بتقديرِ كونِ اليد نجسة، بل ذلك تعليلٌ منها للنَّهي المذكور وهو غيرُ لازم، أعني تعليله بتنجس الماء عيناً بتقدير نجاستها، لجواز كونه لأعم من النجاسة والكراهة. فنقول: نهى لتنجُّس الماء بتقدير كونها متنجسة بما يغير، أو الكراهة بتقدير كونها بما لا يغير.

وحاصله: أنَّه يُمكن أن يكون الماءُ على تقدير غَمْسها مكروهاً لا نجساً، وإنما يكون نجساً إذا تغير، ولا دليلَ فيه على أنه يكونُ نجساً عند عدم التغير أيضاً، فإن النهي يكون عن المكروه كما أنه يكون عن النجس.

قلت: أمَّا ما ذكره الحافظ ابن تيمية فقد ذكرنا أنَّه لم يذهب إليه أحد من الأئمة، وكلهم حَمَلوه على باب النجاسة دون النظافة، ثم إنَّ ملابسَتَه إنما هي بمواضع الألواث، فإنه يلعب بمَقَاعِد بني آدم ويبيت على الخياشيم لكونها مواضع اللوث أيضاً، أو ملابسته بالمنافذ ليُلقي منها الوساوس إلى القلب والدِّماغ، واليد بمعزلٍ منهما، فما له ولليد؟ مع أنَّ الذكر في الحديث لتَطْوَاف اليد وجولانها، فهو الدخيلُ في النجاسة لا ملابسة الشيطان، ولو كانت لتعرَّض إليها أيضاً كما تعرض إلى بيتُوتته على الخياشيم، على أن في الدارقطني: «أين باتت يده منه» وصححه ابن مَنْده الأصبهاني[1].

فهذا صريحٌ في أنَّ المدخل لبيتُوتة اليد على حصة من جسده، لا لبيتوتة الشيطان على يده فجعلَ الحديثُ اليدَ طائفاً وباتتاً، وجعل ابن تيمية رحمه الله تعالى الشيطان باتتاً. وذكرَ الحديث بيتوتَة اليد من جسدِهِ وذكر هو ملابسةَ الشيطان بيده، فأين هذا من ذاك؟.

وأما ما ذكره ابن الهُمَام فلست أُحَصِّلهُ أيضاً، لأنه لا معنى للكراهة إلا أنها لأجلِ النجاسةِ المحتملة، فالكراهةُ أيضاً من فروع النجاسات لا أنَّها باب آخر. وتفصيله: أن الماء عندنا إما طاهر أو نجس إن وقعت فيه نجاسة، وليس فيه قسم ثالث. أما كونه مكروهاً فليس إلا لأجل

(١) وابن مَنْدَه الأصبهاني طاف أربعين سنةً في طلب الحديث وقطع مسافة تسعةَ آلافِ ميلٍ ماشياً، فلما انصرف كان معه أربعون وقراً من كتب الحديث. هكذا وجدت زيادةً فيما ضبطه الفاضل عبد القدير.

احتمال وقوع النجاسة، كما قالوا في سؤر الدجاجة المُخَلَّاة وليس حاله كالصلاة، فإنها إما صحيحةٌ أو فاسدةٌ أو مكروهةٌ، فالكراهة فيها قِسم مستقلٌ وليست لأجل مِظنَّة سببِ الفساد، فللكراهة أسبابٌ كما أنَّها للفساد، أعني أنَّ الصلاةَ تفسدُ بأسبابها وكذلك تكون مكروهةً بأسبابها.

وليس مرجعُ الكراهة فيها إلى أسباب الفساد، فلا نقول فيها: إن أسباب الفساد إن تحققت فيها بطلت وإلا صارت مكروهة، بخلاف الماء فإنَّ الحكم بالكراهة فيه ليس من أجل تحقق سبب مستقل لها، بل مرجعُها إلى سبب النجاسة، فإن تحققت النجاسة فيه يُحكم بنجاسته، وإن تُرُدِّدَ في وقوعها يُحكم بالكراهة، فلم يكن للكراهة سببٌ مستقلٌ. وإذن لا معنى لكراهته إلا كونُه محتملَ النجاسة، فما نظر به الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله تعالى لم أفهمه نعم، لو كانت كراهةُ الماء لسببٍ مستقل ولم يكن مرجِعُها إلى النجاسة لكان لإيراده وجه، فإن الكراهةَ حينئذ كانت لأمر مستقلٍ لا تأثيرَ فيها للنجاسة، كما أن الصلاةَ تكون مكروهةً بأسبابها لا من جهة احتمال أسباب الفساد.

ويلوح من كلام ابن رُشد أنَّ الكراهةَ عند المالكية قِسم ثالث، كما أن الكراهةَ في الصلاة كذلك عندنا، ولا تكون ناشئةً من جهة احتمال النجاسة. قلت: وهو كذلك عندهم. أمَّا كونها قِسماً مستقلاً عند الحنفية فلم يثبت عندي، وحينئذ ظَهَرَ الجوابُ عن نظر الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله تعالى على أظهر وجه، وبقي الحديث في مسائل المياه حجةً لنا، ولله الحمد على ما ألهم، والله تعالى أعلم.

والحاصل: أنَّ الشريعةَ أقامت أبوابَ النجاسة كما أنَّها أقامت أبوابَ النظافة، فإرجاع أبوابِ النجاسات إلى أبواب التزكية والتحلي والتخليط بينهما بإقامة جرٌ ثقيلٍ مما لا ينبغي، فالبُصاق في الماء والتنفس فيه من باب النظافة قطعاً، ولذا لم يذهب فيه أحد إلى الفساد، لأنه لم توجد هناك نجاسة ولا احتمالها، بخلاف ما نحن فيه، فإنَّه لو كان الغَسْل لأجل النظافة فقط، لكان النائم وغيره فيه سواء، كما ذكره صاحب «العناية» في قيد الدائم في قوله ﷺ: «لا يَبُولنَّ أحدكم في الماء الدائم وسيجيء»: ولا دَخل لنومِهِ، إلا أن يدَه احتملت التنجس لتَطْوَافها على مواضع الأنجاس وهو لا يدريه، فكان لا بد أن تنهاه الشريعةُ عن غَمْسِها، فهذا حجةٌ على المالكية قطعاً. وللأعذار الباردة مجالٌ وسيع[1].

٢٧ ـ بابُ غَسْلِ الرِّجْلَينِ

١٦٣ ـ حدّثنا مُوسى قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ أَبِي بِشْرٍ، عَنْ يُوسُفَ بْنِ مَاهَكَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: تَخَلَّفَ النَّبِيُّ ﷺ عَنَّا فِي سَفْرَةٍ سَافَرْنَاهَا، فَأَدْرَكَنَا وَقَدْ أَرْهَقْنَا

(١) قلت: ومنهم مَنْ جعله حجةً على الشافعية بأنه لم يفرِّق فيما كان الماء قُلتين أو دونهما، فعُلم أن تأثير النجاسة في القلتين وما دونهما سواء.

الْعَصْرَ، فَجَعَلْنَا نَتَوَضَّأُ وَنَمْسَحُ عَلَى أَرْجُلِنَا، فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ: «وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ» مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثاً.

وترجمة المصنِّف رحمه الله تعالى هذه ناظرةٌ إلى تفسير الآية. ومن العجائب أنَّ ما يجعلونَه لعنهم الله تعالى حجةً لمسح الأرجل هو بعينه حجة للغسل عند السلف، حتى أن بعضهم توهَّم منه نسخَ المسح، ولذا كان يُعجبهم إسلام جرير، لأنَّه أسلم بعد المائدة وكان يمسحُ على الخفين، فَعُلِمَ أنَّ حكم المسح باقٍ بعد نزول المائدة أيضاً. وفيها آية المسح بالرأس والأرجل. ثم لا يخفى عليك أن المسحَ بالرجلين قد ثبت عند الطحاوي بإسناد قوي، ولكنه في الوضوء فعنده عن النَّزَّال بن سَبْرة بإسناد قوي قال: رأيت علياً رضي الله تعالى عنه صلى الظهر ثم قعد للناس في الرُّحبة، ثم أتي بماء فمسح بوجهِهِ ويديه، ومسح برأسه ورجليه، وشرب فَضْلَه قائماً ثم قال: إنَّ ناساً يزعمون أن هذا يُكره، وإني رأيت رسول الله ﷺ يصنع مثل ما صنعت، وهذا وضوء من لم يحدث.

وليعلم أنَّ الوضوء في الشرع على أقسام: فمنها ما عَلِمت، ومنها للنوم كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ومنها ما عند الترمذي. والرواة أيضاً يراعونها، ولذا تراهم يقولون: توضَّأ وضوءَه للصَّلاة، فَعُلِم منه أن في أذهانهم أقساماً للوضوء يريدون به الاحتراز عنها، فلا عبرة لإنكار ابن تيمية، وعند الترمذي في باب ما جاء في التسمية على الطعام فغسل رسول الله ﷺ يديه ومسح ببَلَلِ كفيه وجهه وذراعيه ورأسه، وقال: «يا عِكْرَاش، هذا الوضوء مما غيرت النار». وفي إسناده لين.

٢٨ ـ بابُ المَضْمَضَةِ فِي الوُضُوءِ

قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

١٦٤ ـ حدّثنا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ، عَنْ حُمْرَانَ مَوْلَى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ: أَنَّهُ رَأَى عُثْمَانَ دَعَا بِوَضُوءٍ، فَأَفْرَغَ عَلَى يَدَيْهِ مِنْ إِنَائِهِ، فَغَسَلَهُمَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَمِينَهُ فِي الوَضُوءِ، ثُمَّ تَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَاسْتَنْثَرَ، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثاً وَيَدَيْهِ إِلَى المِرْفَقَيْنِ ثَلَاثاً، ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ، ثُمَّ غَسَلَ كُلَّ رِجْلٍ ثَلَاثاً، ثُمَّ قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَتَوَضَّأُ نَحْوَ وُضُوئِي هذا وَقَالَ: «مَنْ تَوَضَّأَ نَحْوَ وُضُوئِي هذا، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ لَا يُحَدِّثُ فِيهِمَا نَفْسَهُ، غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ».

وأخرجه ابن السَّكَن في «صحيحه» وفيه تصريحٌ بالفعل[1].

---

(١) ولفظه عن أبي وَائل شقيق بن سلمة قال: شهدت عليَّ طالب بن أبي طالب وعثمان بن عفان توضَّآ ثلاثاً ثلاثاً وأفردا المضمضة من الاستنشاق، ثم قالا: هكذا رأينا رسول الله ﷺ توضأ. قال مولانا ظهير أحسن النيموي: لم أظفر بإسناده، ولكنه أخرجه الحافظ رحمه الله تعالى في «التلخيص» وعزاه إليه. وقد بوَّب أبو داود في «سننه» بالفرق بين المضمضة والاستنشاق وأخرج عن طلحة، عن أبيه، عن جده أنه رأى النبي ﷺ يفصل بين المضمضة والاستنشاق وفي إسناده كلامٌ أجاب عنه علماؤنا، فليراجعه.

٢٩ ـ بابُ غَسْلِ الأَعْقَابِ

وَكَانَ ابْنُ سِيرِينَ يَغْسِلُ مَوْضِعَ الخَاتَمِ إِذَا تَوَضَّأَ.

١٦٥ ـ حدّثنا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ ـ وَكَانَ يَمُرُّ بِنَا وَالنَّاسُ يَتَوَضَّؤُونَ مِنَ المِطْهَرَةِ ـ قَالَ: أَسْبِغُوا الوُضُوءَ، فَإِنَّ أَبَا القَاسِمِ ﷺ قَالَ: «وَيلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ».

وإنما خصَّصها بالذكر لأنه لا يصلُ إليها الماء إلا بالاعتناء. ومرَّ عليه الطحاوي وجعله ناسخاً للمسح على الأرجل، ويُفهم من كتابه مشروعيةُ المسح في زمان ثم نَسْخه، لأنَّه أخرج عن عبد الله بن عمرو وفيه: ونحن نتوضأ ونمسحُ على أرجلنا... إلخ. فَدَلَّ على أنهم كانوا يمسحون على الأرجل حيناً ما؛ فلمَّا نادى بلالٌ بقوله: «ويلٌ للأعقاب من النار» نَسَخَ المسحَ وصار فرضُ الرجلين هو الغَسْل.

قلت: وهو كما ترى، لأن التعبيرَ بالمسح إنما هو لخِفَّة غسلهم وعدم اعتنائهم به، كما يُعلم من ألفاظه، ففي لفظ: فانتهينا إليهم وقد توضؤوا وأعقابهم تلوح لم يمسها ماء. وفي لفظ: رأى قوماً توضؤوا وكأنَّهم تركوا من أرجلهم شيئاً. فهذا كلُّه يدل على أن ما يقصدُونه كان هو الغَسْل، إلا أنهم كانوا يتعجلون فيه لئلا تفوتهم الصلاة، فكأنهم كانوا يمسحون لا أنهم كانوا يمسحون لأجلِ أن فرضَ الرجل كان عندهم هو المسح ليثبت النَّسخُ.

٣٠ ـ بابُ غَسْلِ الرِّجْلَينِ فِي النَّعْلَينِ، وَلاَ يَمْسَحُ عَلَى النَّعْلَينِ

١٦٦ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ سَعِيدٍ المَقْبُرِيِّ، عَنْ عُبَيدِ بْنِ جُرَيجٍ: أَنَّهُ قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، رَأَيْتُكَ تَصْنَعُ أَرْبَعاً لَمْ أَرَ أَحَداً مِنْ أَصْحَابِكَ يَصْنَعُهَا؟ قَالَ: وَمَا هِيَ يَا ابْنَ جُرَيجٍ؟ قَالَ: رَأَيْتُكَ لَا تَمَسُّ مِنَ الأَرْكَانِ إِلَّا اليَمَانِيَيْنِ، وَرَأَيْتُكَ تَلبَسُ النِّعَالَ السِّبْتِيَّةَ، وَرَأَيْتُكَ تَصْبُغُ بِالصُّفرَةِ، وَرَأَيْتُكَ إِذَا كُنْتَ بِمَكَّةَ أَهَلَّ النَّاسُ إِذَا رَأَوُا الهِلَالَ وَلَمْ تُهِلَّ أَنْتَ حَتَّى كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: أَمَّا الأَرْكَانُ فَإِنِّي لَمْ أَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمَسُّ إِلَّا اليَمَانِيَيْنِ، وَأَمَّا النِّعَالُ السِّبْتِيَّةُ، فَإِنِّي رَأَيتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَلبَسُ النَّعْلَ الَّتِي لَيسَ فِيهَا شَعَرٌ، وَيَتَوَضَّأُ فِيهَا، فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَلبَسَهَا، وَأَمَّا الصُّفرَةُ فَإِنِّي رَأَيتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَصْبُغُ بِهَا، فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَصْبُغَ بِهَا، وَأَمَّا الإِهْلَالُ فَإِنِّي لَمْ أَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُهِلُّ حَتَّى تَنْبَعِثَ بِهِ رَاحِلَتُهُ. [الحديث ١٦٦ ـ أطرافه في: ١٥١٤، ١٥٥٢، ١٦٠٩، ٢٨٦٥، ٥٨٥١].

واعلم أنَّ المسحَ على الجَوْربين لم يثبت عندي مرفوعاً وإن كان جائزاً بشرائطه فقهاً، لأنَّ الترمذيَّ وإن صحح حديث المُغيرة في الجَوْربين، لكنَّه معلولٌ عندي قطعاً، لأن حديث المُغيرة واقعةٌ واحدة قد رُوي بنحو من سبعين طريقاً، وليس فيهما إلا أنَّه مسح على الخفين، فمن ذكر الجوربين فقد وَهِمَ قطعاً. ولذا كان عبد الرحمٰن بن مهدي لا يحدثُ بهذا الحديث كما نقله أبو

داود وأسقطه مسلم أيضاً. وأما الترمذي فقد نظر إلى صورة إسناده فقط. وكذا ذَكرَ النَّعلين فيه سهو أيضاً، وهو عند الطحاوي عن أبي موسى: أنه مسح على جوربيه ونعليه. وحمله الطحاوي على ما إذا كان النعلان على الجوربين. قلت: وحديثه ليس بمتصل ولا بقوي، وهو تأويلُ عامتهم في حديث المُغيرة، وقد قلت: إنه معلول قطعاً.

١٦٦ - قوله: (فإني لم أر رسول الله ﷺ يمس). . . إلخ، ومسُّ الركن اليماني جائزٌ عندنا أيضاً.

قوله: (ويتوضأ فيها) وعند أبي داود عن ابن عباس رضي الله عنهما: فأخذ حَفْنَة من ماءٍ فَضَرَب بها على رجلِهِ وفيها النَّعْل فَفَتَلَ بها ثم الأخرى مثل ذلك، وقد مرَّ في البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه أخذ غَرفة من ماء فرشَّ بها، ولعله أيضاً عند التنعل، والحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى جعله صورةً مستقلة وقال: إن الرشَّ كافٍ في النعلين كالمسح في الخفين. قلت: وهو احتمالٌ لم يذهبْ إليه ذاهبٌ.

قوله: (وأما الصُّفرة) واعلم أن ابن عمر رضي الله عنه كان يستعمل الصُّفرة[1]. ثم كان برفعُه إلى النبي ﷺ مع أنه قد ثبت فيه الوعيدُ عن النبي ﷺ. قلت: وردت فيه ألفاظٌ عديدةٌ مع صَبغ الأشعار والثياب ثم الصَّبْغ بالزعفران وغيره لا يُدرى أن أي هذه الأجزاء رفعه. ولعله تطرَّق فيه اجتهاده. نعم، يجوزُ التصفير علاجاً، ولم يتبين لي بعد في هذا الباب شيء صافٍ كافٍ. ولعل الله يُحدثُ بعد ذلك أمراً.

قوله: (حتى تنبعث). . . إلخ يعني به أنَّ النبيَّ ﷺ كان يُهِلُ حين يركب راحِلَته، وإنِّي لا أركب حتى يُظَلَّ يوم التروية، فلأجل هذا لا أُهلُّ إلا في هذا اليوم، ولا أهل عند رؤية الهلال كأهل مكة. وهذا أيضاً اجتهادٌ منه رضي الله تعالى عنه. قلت: إنه ﷺ كان يُهل إذا شرع في أفعال الحج، وإنما كان يُهِلُّ عند الانبعاث، لأنه كان يَقْدُم من المدينة وكان انبعاثه عند سفره، بخلاف ابن عمر رضي الله عنه، فإنه كان مقيماً بمكة من قبل، فلا عليه أن يُهلَّ ثم يركبَ يوم التروية. ولعله لم يرغب في تقديم الإهلال اجتهاداً منه، وإلا فالفارق موجودٌ والأولى هو القديم.

٣١ - بابُ التيَمُّنِ فِي الوُضُوءِ وَالغَسْلِ

١٦٧ - حدَّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْماعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ حَفصَةَ بِنْتِ سِيرِينَ، عَنْ أُمّ عَطِيَّةَ قَالَت: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَهُنَّ فِي غَسْلِ ابْنَتِه: «ابْدَأْنَ بِمَيَامِنها وَمَوَاضِعِ الوُضُوءِ مِنْهَا». [الحديث ١٦٧ - أطرافه في: ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣].

---

(١) قلت: إن نكير ابن جُرَيج يدل على أن التصفير لم يكن معهوداً بين الصحابة، كما في هذا الحديث أنه قال لابن عمر رضي الله عنه: رأيتك تصنع أربعاً لم أر أحداً من أصحابك يصنعها؟ وعد منها التَّصفير.

١٦٨ ـ حدّثنا حَفصُ بْنُ عُمَرَ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَشْعَثُ بْنُ سُلَيم قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي، عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعْجِبُهُ التَّيَمُّنُ فِي تَنَعُّلِهِ وَتَرَجُّلِهِ، وَطُهُورِهِ، وفِي شَأْنِهِ كُلِّهِ. [الحديث ١٦٨ ـ أطرافه في: ٤٢٦، ٥٣٨٠، ٥٨٥٤، ٥٩٢٦].

وفي «شرح الوقاية»: أنَّ التيامن كان من عادته ﷺ ثم إذا داوم عليه جاء الاستحباب. ثم التيامن ليس في أحدٍ من أقوام الدنيا غير الإسْلام، حتى أن كتابتهم أيضاً من جانب الأيسر. وفي «المشكاة»: «أن الله تعالى خَيَّر آدم فاختار اليمين وكلتا يدي الرحمٰن يمين» فهذا اختيار آدم جرى في ذريته، كالسَّلام ورد الملائكة عليه صار سُنَّة له ولذريته، وأجدُ أشياءَ استحبها المقربون فوقعت بمكانٍ من القَبُول، ثم سُنَّت في الشرائع.

٣٢ ـ بابُ التِماسِ الوَضُوءِ إذَا حَانَتِ الصَّلاَةُ

وَقَالَتْ عَائِشَةُ: حَضَرَتِ الصُّبْحُ، فالتُمِسَ المَاءُ فَلَمْ يُوجَدْ، فَنَزَل التَّيَمُّمُ.

١٦٩ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلحَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّهُ قَالَ: رَأَيتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَحَانَتْ صَلاَةُ العَصْرِ، فَالتَمَسَ النَّاسُ الوَضُوءَ، فَلَمْ يَجِدُوهُ، فَأُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِوَضُوءٍ، فَوَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي ذٰلِكَ الإِناءِ يَدَهُ، وَأَمَرَ النَّاسَ أَنْ يَتَوضَّؤُوا مِنْهُ، قَالَ: فَرَأَيتُ المَاءَ يَنْبُعُ مِنْ تَحْتِ أَصابِعِهِ، حَتَّى تَوَضَّؤُوا مِنْ عِنْدِ آخِرِهِم. [الحديث ١٦٩ ـ أطرافه في: ١٩٥، ٢٠٠، ٣٥٧٢، ٣٥٧٣، ٣٥٧٤، ٣٥٧٥].

يعني أنه لا يَجبُ قبل الوقت.

١٦٩ ـ قوله: (ولم يجدوا) وكان في المدينة خارجاً منها.

قوله: (من عند آخرهم) مختصر من أوَّلِهم إلى آخرهم، واختُلف في تَعداد الرجال فيه، وحمله الحافظ رحمه الله تعالى على تعدُّدِ الواقعة.

٣٣ ـ بابُ المَاء الَّذِي يُغْسَلُ بِهِ شَعَرُ الإِنْسَانِ

وَكَانَ عَطاءٌ لَا يَرَى بِهِ بَأْساً أَنْ يُتَّخَذَ مِنْهَا الخُيُوط وَالحِبَالُ. وَسُؤْرِ الكِلاَبِ وَمَمَرِّهَا فِي المَسْجِدِ، وَقَالَ الزُّهْرِيُّ: إِذَا وَلَغَ الكَلْبُ فِي إِنَاءٍ لَيسَ لَهُ وَضُوءٌ غَيرُهُ يَتَوَضَّأُ بِهِ. وَقَالَ سُفيَانُ: هذا الفِقْهُ بِعَينِهِ، يَقُولُ اللَّهُ تَعالَى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ [المائدة: ٦]. وَهذا ماءٌ ـ وَفِي النَّفسِ مِنْهُ شَيءٌ ـ يَتَوَضَّأُ بِهِ وَيَتَيَمَّمُ.

١٧٠ ـ حدّثنا مَالِكُ بْنُ إِسْماعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ عَاصِمٍ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ قَالَ: قُلتُ لِعَبِيدَةَ: عِنْدَنا مِنْ شَعَرِ النَّبِيِّ ﷺ، أَصَبْنَاهُ مِنْ قِبَلِ أَنَسٍ، أَوْ مِنْ قِبَلِ أَهْلِ أَنَسٍ، فَقَالَ: لأَنْ تَكُونَ عِنْدِي شَعَرَةٌ مِنْهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا. [الحديث ١٧٠ ـ طرفه في: ١٧١].

١٧١ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ قَالَ: أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيمَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبَّادٌ، عَنِ ابْنِ عَوْنٍ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا حَلَقَ رَأْسَهُ، كَانَ أَبُو طَلْحَةَ أَوَّلَ مَنْ أَخَذَ مِنْ شَعَرِهِ.

قلت: إنَّ المصنِّف رحمه الله تعالى ذَكَرَ فيها مسألة الأنجاس والآسار دون مسألة المياه كما اختاره الحافظ رحمه الله، فهذه ترجمةٌ تتعلق بالأشياء التي قد تتفقُ أن تقعَ في الماءَ، ثم تُفسِدُ الماء أو لا تفسده. وإنما جاء ذِكْرُ الماء تبعاً لكونه محلَّ الوقوع. أما مسألة المياه أصالة فسيجيء ذكره. وذَكَرَ هذه الأشياء هناك تبعاً لكونها واقعة فيه. وهذا شبيهٌ بما في فِقْهنا من ذكر بعض الأنجاس في فصل المياه مع كون باب الأنجاس مستقلاً عندهم أيضاً، فلهذه الأشياء تعلق بالماءِ لكونها واقعةً فيه، وكونِ الماء محلاً لوقوعها. ولهذا قد ينجرُّ ذِكرها إلى المياه، وقد ينجرُّ ذكر المياه إليها.

ويبقى الفرق بالأصالة والتبعية، فالأصل في باب الأنجاس ذِكرها فقط، وذكر الماء لكونِهِ قد يتفق أن تقعَ فيه وإن أمكن وقوعُها في غيره أيضاً كالطعام واللبن والدهن وغيرها. وكذلك الأصل في باب الماء، ذِكرُ مسائله خاصَّة لا ذِكرُ الأنجاس، وإنَّما تذكر استطراداً لكونها واقعةً فيه. والحاصل: أن المصنِّف رحمه الله تعالى ذكر في ترجمته مسألة الأشعار أولاً، سواء وقعت في الماء أو الطعام، لا مسألة المياه.

واعلم أن في الحديث باباً لا يوجد في الفقه إلا قليلاً، وهو أنَّ الشارع إذ يحكم على شيء بالنجاسة لا يحبُّ المعاملةَ معه والملابسة به، ويأمرُ بالاجتناب والتحرُّز عنه، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨] وقال: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]، وقال: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾ [الحج: ٣٠] فإذا حكم على شيء بكونه نجساً أمر بالتحرُّز عنه ونهى عن قُربانه، فعُلِم أنَّ الاجتناب والتحرز من لوازم النجس والرِّجس. ورأيت عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما غسل اليدين بعد المصافحة بالمشرك، فكأنَّه فهم معنى النجس، وأنَّه لا ينبغي أن يقربَ منه، ولهذا غسل يديه مع كون يدي المشرك يابساً، ومقتضاه ألَّا يطلق النِّجس على الثياب والمياه.

ثم اطلعت على كلام الحافظ محمد بن إبراهيم الوزير وفيه إنَّ إطلاق النَّجس على المؤمن لا يجوز، لا حقيقة ولا مجازاً وحينئذ ظهر شرح لطيف لقوله ﷺ: «إنَّ المؤمنَ لا يَنجَس» وشرح آخر لقوله: «إن الماء طَهُورٌ لا ينجِّسه شيء» فإن مياه الآبار لا يتنجس بحيث لا تبقى معها معاملة، ويكون التجنب عنها ضرورياً في نظر الشارع بل يُستعمل بعد نزح البئر، فهذا عُرف قرآني في النجس فلاحَظْه بخلاف الفقهاء، فإنهم يحكمون على شيء بالنجاسة ثم يكتبونَ مسائلَ تُبنى على بقاء المعاملة معها كما قالوا: إنَّ الكلب إذا مر في المسجد يابساً لا يتنجَّسُ به المسجد.

وإنَّ المُصلي إن حَمَلَ جُرو كلب في كمِّه ولم يكن عليه نجاسةٌ تصحُّ صلاته. فباب

الأنجاس لا يظهرُ أثرُها في الفقه إلا عند وقوعها في الماء أو المائع. أما قطعُ المعاملة عنها والملابسة بها، فهذا بابٌ مفقود في الفقه وإن ظهر في بعض الجُزئيات كما في «الكبيري»: أنَّه يُكره لُبْس الثوب النجس خارجَ الصلاة أيضاً، فهذا يُشير إلى قطع المعاملة عنه ما دام نجساً. ونحوه نَسَبَ إلينا الشوكاني أيضاً، ولذا أقول: إنَّ أمر التوضؤ بخروج المَذْي وأمثاله محمولٌ على الفور لا عند القيام إلى الصلاة، فإن المطلوبَ عند الشرع كونُ المؤمن على طهارةٍ وعدم تلطُّخه بالنجاسات. ولم يذكره من علمائنا إلا ما يستفاد من الجزئية التي ذكرتها عن «الكبيري».

قوله: (**وكان عطاء**)... إلخ، واختار البخاري في الأشعار مذهبَ أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما قال ابن بَطَّال، وأيدَه بأثر عطاء، لأنَّه لما وسَّع فيه باتخاذِ الخيوطِ والحبال لَزِمَ أن يقولَ بطهارته جزماً، فلو سقطت في الماء لا تُفْسِدُه، إلا أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى لم يجوز الانتفاع بأجزاء الإنسان كرامةً له وتحرزاً عن الامتهان. وفي رواية عند الشافعي أنها نجسة، فأشكل عليهم أشعارَه ﷺ لأنَّه ذهب جماعة إلى طهارة فَضَلاته ﷺ ونُسِبَ إلى إمامنا أيضاً، إلا أنِّي لم أجده فاستثنوها. وأراد الحافظ رحمه الله تعالى إخمالَ هذه الرواية، لأنَّها صعب عليه جداً، وصَدَعَ بها الشيخ العيني رحمه الله تعالى.

قوله: (سؤر الكلب)... إلخ هذا هو الجزء الثاني من ترجمته. وفيه مسألةُ الآسار وتتعلقُ بها مسألة المرور فذكرها استطراداً. وسُؤرُ الكلب طاهرٌ عند مالك رحمه الله تعالى[1]. وفي «المدونة»: أنه سُئل عن وجه الحديث المرفوع، فقال: لا أدري. ولعلَّه عدَّهُ من سواكن البيوت كالهرة، فصار من الطَّوَّافين فسقطت نجاستهُ عنده. ثم جاء فضلاء المالكية وقالوا: إنَّ الغَسْل منه لأجل صفاء الباطن، فإنَّه أطلقَ عليه لفظ الشيطان في الحديث، فهو من باب التزكية والتحلية دون النجاسة. قلت: فارتفع باب الآسار عند مالك رحمه الله تعالى، حتى أن سؤر الخنزير أيضاً غير مؤثر في الماء عنده، فإنَّ الكلاب والسِّبَاع كلها يَرِدُون علينا ونردُ عليهم، فلا أثر لآسارهم في التَّنجِيسِ عنده.

واختار الشافعي رحمه الله تعالى نجاسةَ سؤرِ الكلب والخنزير خاصة، ولم ير بسؤرِ السِّباع بأساً. ثم شَرَطَ التَّسبيعَ في سؤر الكلب، وهو مذهب أحمد رحمه الله تعالى فيه وفي سائر النجاسات، حتى رأيت في كلام بعضهم التسبيع في الاستنجاء أيضاً.

والواجبُ فيه عندنا هو التثليث كما في البول والغائط، فإنَّ سؤرَ الكلبِ ليس بأغلظ منهما. نعم، التسبيع مستحب كما في «الزَّيْلعي شرح الكنز». وصرَّح (الوبري) باستحباب التسبيع عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما في «التحرير». وإنما اعتنيتُ بهذا النقلِ لأنه ليست

---

(١) قلت: قال الخَطَّابي: وذهب مالك والأوزاعي إلى أنه إذا لم يجد ماءً غيره تَوضَّأ به. وكان سفيان الثوري يقول: يتوضأ به إذا لم يجد ماءً غيره ثم يتيمم بعده. اهـ. قلت: وإذن صار كالنبيذ عند إمامنا رحمه الله تعالى.

في الكتب رواية عن أبي حنيفة، فيمكن أن يكونَ استحبابه من باب الخروج عن الخلاف، بخلاف ما في «التحرير» فإنَّه صريحٌ في كونه روايةً عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فصار التسبيع مستحباً على المذهب لا على طريق الخروج عن الخلاف، فإنَّه باب آخر يجري فيما لا يكون فيه رواية عن الإمام أيضاً.

ثم إن راوي الحديث أبو هريرة أفتى بالثلاث أيضاً كما عند الطحاوي، وصححه ابن دقيق العيد. وما أخرج عنه الحافظ رحمه الله تعالى من فتوى التسبيع فإنه لا يضرُّنا، بل يؤكد الاستحباب، ثم فتوى الثلاث رفعه الكرابيسي كما في «الكامل» وهو حسين بن علي الكَرَابيسي من معاصري أحمد رحمه الله تعالى، من كبار العلماء ـ وإنما حَمَلَ ذكره لما جرى بينه وبين أحمد رحمه الله تعالى من الخلاف.

ومنه تعلَّم البخاريُّ وداود الظاهري مسألة: لفظي بالقرآن مخلوق، ولم أطلع عليه بِجَرْح فيه، فإن كانت هذه المسألةُ هي سببُ الجرح فيه، فالبخاري أيضاً يصيرُ مجروحاً. ومع هذا أتردد في رفعه، ولعله وَهَمٌ منه.

ثم فتوى التثليثُ وإن لم تكن مرفوعةً، لكن أخرجَ الطحاوي في باب سؤر الهرة إسناداً أن كلَّ حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ، وإنَّما كان يفعلُ ذلك لأن أبا هريرة لم يكن يحدثهم إلا عن النبي ﷺ فدلَّ على أن فتوَاه وإن كانت موقوفةً لكنها في حكم المرفوعِ. قلت: الكُلِّية محل ترددٍ عندي، نعم، كل ما رواه ابن سيرينَ عنه فهو مرفوع قطعاً، ثم لا عليك أن تحمل التسبيع على زمان كان فيه التشديد في أمرِ الكلاب[1]، ثم خُفِّف فيه، فلعل أمر التسبيع كان عند أمره بقتلِ الكلاب، وإذا خفف في الكلاب وأباح لهم الاصطيادَ بها خفف في أمر التطهير أيضاً.

ونظيره النهي عن استعمال الأواني المخصوصة بالخمر[2]. ثم قال: «إن الأواني لا تحرم شيئاً ولا تحلله» فاستعملوا كلها غير أنه لا تشربوا مسكراً. وألزم الطحاوي أنكم لو عملتم بالتسبيع لأجل حديث أبي هريرة فعليكم أن تقولوا بالثامنة لحديث عبد الله بن مُغَفَّل ففيه: «وعفِّرُوه الثامنة بالتراب».

قلت: وهو رواية عن أحمد رحمه الله تعالى أيضاً إلا أنَّ النَّووي حَمَله على أن المراد منه اغسلوه سبعاً واحدةً منهن بالتراب مع الماء، فكان الترابُ قائماً مَقَام غَسْله، فسميت ثامنة لهذا.

---

(١) قلت: إن النبي ﷺ إنما أمر بقتلها حين لم يلقه جبريل بعد مُوَاعدة منه، فعند مسلم: فأصبح رسول الله ﷺ يومئذٍ فأمر بقتلِ الكلاب... إلخ. كذا في «المشكاة» من باب التصاوير. وعند أبي داود الدارمي: «لولا أن الكلابَ أمةٌ من الأممِ لأمرت بقتلها كلِّها فاقتلوا منها كل أسود بهيم»، كذا في «المشكاة» من باب ذكر الكلب، قلت: ولذا قال النبي ﷺ: «إن الكلبَ الأسود يقطعُ الصلاة» كذا في أحاديث السترة.

(٢) فقد أخرج الترمذي في الأشربة عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «إني كنت نَهيتُكم عن الظروف، وإن ظرفاً لا يُحلُّ شيئاً ولا يحرِّمه، وكل مسكر حرام» هذا الحديث حسن صحيح.

وقد تصدَّى بعضهم إلى إثبات الاضطراب فيه. ففي رواية: «أولاهُنَّ بالتراب» وفي رواية: «أخراهن»، وفي أخرى: «إحداهن». قلت: بل ينبغي أن تجوزَ الصور كلها ولا اضطرابَ ولا حاجة إلى إقامة الترجيح كما قال بعضهم: إن الراجِحَ أولاهن.

ثم الوجه في الأمر بالثامنة عندي أنَّ الترابَ لمَّا كان له دخلٌ في التطهير عدَّه الراوي غسلاً مستقلاً، فهو داخلٌ في السبع، ودليله أنَّه أمَرَه في عين تلك الرواية بالتسبيع، ثم قال: وعَفِّروُه الثامنة. ولو أرادَ الغسل ثمان مرات لقال: فاغسلوه ثمان مرات، وعفروه الثامنة... إلخ. ولكنه أَمَر أولاً بالتسبيع، فذكر العددَ المطلوب ثم فكَّكَ الراوي منها واحدةً وعدَّها ثامنة في التعبير فقط.

قال الحافظ ابن تيمية: إنَّ الكلبَ يكثر من فِيهِ اللعاب فيغلبُ على الماء ولا يتميز منه لكونه مائعاً أيضاً. وأنت تعلم أنه تغيَّرَ به المناطُ، لأنه كان في أصل التغير وعدمه. ثم لا أدري ماذا أراد به؟ فإن أراد أنَّ الماءَ كان في الأصل طاهراً إلا أنه تنجَّس لأجل عدم تخليص اللعاب منه وهو نجس، فهذا مجرد اعتبار، لأنهم لا يعنونَ بحكم التَّنجيسِ على شيء إلا اختلاطُ النجَاسة به، ولا معنى لكون الشيء نجساً غيره وهل يتنجسُ الطاهر إلاّ باختلَاط النجَاسة، فأي اعتبار هذا. وقد يتعللُ بأن لعابَه لزجٌ فلا يستحيل بالسرعة. قلت: وخرج منه مناطٌ آخر غير ما ذكره أولاً، وهو الاستحالة وعدمها، فالحافظ رحمه الله تعالى مع جلالة قدرِه اضطرب كلامُهُ في المناط، ولا أظن بالشريعة أن تنوطَ أحكام النجاسة والطهارة فيها على الاستحالة وغيرها، مما لا يُدرى إلا بعد الممارسة الطويلة، ولشرحها موضع آخر.

قوله: (وممرها)... إلخ وفي الكلب روايتان عن أبي حنيفة: في رواية أنه نجسُ العينِ، هو ما يكونُ نجساً بجميع أجزائه ولا يُستثنى منه شيء. وفي المشهورة أنه نجسُ اللحم، فإن صلَّى حاملاً إياه في كمه، صحت صلاتُه إذا لم ير عليه أثر نجاسة. قيل: إنما كانت الكلاب تُقْبِلُ وتدبر لأنه لم يكن للمسجد إذ ذاك باب. قلت: ويمكن ذلك مع وجود الأبواب أيضاً كما هو مشاهد في زماننا، وعند أبي داود: تبول أيضاً، وحينئذٍ أشكل.

قوله: (قال الزهري)... إلخ قال الحافظ رحمه الله تعالى: إن البخاري اختار مذهبَ مالك رحمه الله تعالى. وقال العيني رحمه الله تعالى: إنه اختار مذهبَ أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وهو الأوجه عندي. فإنه لم يُفصح في ترجمته بما يدل على طهارة سؤر الكلاب، ولا أخرج حديثاً يكون دليلاً على ذلك، بل أخرج حديث الغَسْل سبعاً الذي يدل على كونه من أغلظ النجاسات. وأما أثر الزهري فلا دلالة فيه على طهارته عنده، بل رُوي عنه في «مصنَّف عبد الرزاق» الأمر بإراقة سؤرها.

أما ما أخرجه البخاري فهو نظيرُ مسألتنا: أنَّ المُصلي إذا لم يجد إلا ثوباً نجساً هل يُصَلي عُرياناً أو في ذلك الثوب. فكما أنها لا تدل على عدم نجاسة هذا الثوب عندنا، كذلك قول الزهري فيمن لم يكن عنده غيرُ هذا السؤر، لا يكون دليلاً على طهارته وهو ظاهر.

وأمَّا أثر سفيان فأيضاً كذلك، ونظيرها ما عن محمد رحمه الله تعالى في النَّبيذ أنه يتوضأ منه ويتيمم، بل تردده يشعر بخلافه. والحاصل: أنه ليس في ترجمته شيء صريح يدل على طهارة سؤرِها عنده، فلا ينبغي لنا أن نعزو إليه هذه المسألة.

٣٤ ـ باب إِذَا شَرِبَ الكَلبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلهُ سَبْعاً

١٧٢ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ قَالَ: إِنَّ رسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِذَا شَرِبَ الكَلبُ فِي إِناءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلهُ سَبْعاً».

١٧٣ ـ حدّثنا إسحاقُ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ قَال: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ قَالَ: سَمُعْتُ أَبِي، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «أَنَّ رَجُلاً رَأَى كَلْباً يَأْكُلُ الثَّرَى مِنَ العَطَشِ، فَأَخَذَ الرَّجُلُ خُفَّهُ فَجَعَلَ يَغْرِفُ لَهُ بِهِ حَتَّى أَرْوَاهُ، فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ، فَأَدْخَلَهُ الجَنَّةَ». [الحديث ١٧٣ ـ أطرافه في: ٢٣٦٣، ٢٤٦٦، ٦٠٠٩].

١٧٤ ـ وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ شَبِيبٍ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ يُونُسَ، عن ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: حَدَّثَنِي حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كَانَتِ الكِلَابُ تَبُولُ وَتُقْبِلُ وَتُدْبِرُ فِي المَسْجِدِ فِي زَمانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَلَمْ يَكُونُوا يَرُشُّونَ شَيئاً مِنَ ذلِكَ.

وإنما تردد نظر الشارحين في مختاره لأنه أخرج المادَّة للطرفين تحت باب واحدٍ، فالأول: يدل على النجاسة. والثاني: يمكن أن يستدلَ منه على طهارته وإن كان ضعيفاً. قلت: ولا حجة في قصة الإسرائيلي على الطهارة. أمَّا أولاً، فلأنه لم يذكر أنه سَقَاه من خُفِّه أو حَفَرَ حُفرة ثم سقاه منه، وكذلك ليس فيه أنه غَسَلَ الخفَّ أولاً. وسكوتُه هذا ليس سكوتاً في معرض البيان، لأنه بصدد ذكر القِصة فقط لا ببيان المسألة. والرواةُ إذا سردوا قصةً لا يقصدون إلا ذكرَها على ما كانت في الخارج ولا يتعرضون إلى تخاريج المسائل ولا يراعونها في عباراتهم ثم يجيء علماءُ المذاهب ويأخذون المسائلَ من تعبيراتهم. وهذا طريق ضعيفٌ جداً فاحفظه فإنه يُنجيك عن كثير من المضائق وستمر عليك نظائره في هذا الكتاب.

قوله: (وقال أحمد بن شَبِيبٍ)... إلخ وفيه لفظ مشكل وهو «تبول» كما مرَّ: ولعل البخاري تَرَكه عمداً. وقد ثبت عندي أنه من عادة البخاري حذفُ الجملة المشكلة أو اللفظ المشكل ولا قلق فيه، فإنَّه يعلم من موضعه.

والحاصل: أن الشريعةَ لا تحكم بالنجاسة إلا بالمشاهدة الجزئية أو الإخبار، فإذا لم يكن هناك إخبار ولا مشاهدة جُزئية، فإنه لا تحكم بالنجاسة بمجردِ تطرقِ الأوهامِ وتوسوس الصدور. واعلم أن الشريعةَ لم تهدر الاحتمالات بالكلية وكذا لم تعتبرها بالكلية. والذي تبين لي أن تُقسَمَ على الأحوال فيعتبرُ مرة ويهدرُ أخرى. وإن كانت عامةُ عبارات فقهائنا تذهبُ إلى

التعميم فإنهم قالوا: إن ما يُحمل إلينا من دار الحرب فإنه طاهر مطلقاً[1]. وعندي أن مطبوخات الهندوسيين كلها مكروهةٌ لغلبة الظن بنجاستها، كما قالوا في سؤر الدجاجة المُخلاة.

قوله: (فلم يكونوا يرشون شيئاً من ذلك) على الشافعية رحمهم الله تعالى. وهذا لا يردُ على الحنفية، فإنهم قائلون بطهارة الأرض باليُبْس. وأبعد الخَطَّابي في تأويله بأنها كانت تبولُ خارجَ المسجد ثم تمر في المسجد. قلت: ما أظرفَ وأعقلَ هذه الكلاب! فهلا قال: إنها كانت تستنجي أيضاً. ثم تجيء في المسجد! واعلم أن تركَ البولِ في أرض المسجد حتى اليُبس مستنكرٌ عندنا أيضاً فلم أرد به شرحَ الحديث من أن طهارةَ أرضِ المسجد عندهم كانت على هذا الطريق، بل أردت التعريضَ فقد ليفهمَ الخصومُ أن الحنفية رحمهم الله تعالى أيضاً لهم مُسْكَةٌ في الباب.

والوجه عندي أن غرضَ الراوي منه بيانُ عدم علمهم الخصوصي بمواضع أبوالها، مع حصول العلم الكلي وجنسه عندهم، فإنها إذا كانت تُقبلُ وتدبر فأمكن أن تبول أيضاً فيقول: إنه لم يحدثْ من هذا الجنس في تطهير المسجد أمر جديد، بل عُدَّت طاهرة كما كانت قبل ذلك. والحكمُ بالنجاسة لا يمكن عندنا إلا بمشاهدة جُزْئية أو إخبار صحيح. وأما الظُّنون فلا تغني عن الحق شيئاً. وبمثله نقول في حديث القُلتين وبئر بُضَاعة أيضاً، فإنه ليس هناك إلا عِلمٌ كليٌّ في مرتبة الجنس دون العلم الجزئي فاعلمه.

ثم استدلَّ الشافعية على أنَّ الأرض لا تطهر إلا بالغسل بحديث بولِ الأعرابي في المسجد وإهْرَاق الدلو عليه كما أخرجه أبو داود. قلت: وهذا أيضاً سبيل آخر لتطهيرها عندنا وفيه نفع أيضاً، وهو إزالةُ الرائحة الكريهة، والتطهير على الفور. مع ورودِ التصريح بحفرِ هذا الموضع أيضاً، كما هو عند أبي داود، فكأنه اكتفى بإسالة الدلو في الحالة الراهنة ليطهر سطحها وأمرَ بعده بحفرها تطهيراً لباطنها. وكيف ما كان مسألة طهارة الأرض باليُبس مستقيمة على كل حال.

١٧٥ ـ حدّثنا حَفصُ بْنُ عُمَرَ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ ابْنِ أَبِي السَّفَرِ، عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: «إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ المُعَلَّمَ فَقَتَلَ فَكُلْ، وَإِذَا أَكَلَ فَلَا تَأْكُلْ، فَإِنَّمَا أَمْسَكَهُ عَلَى نَفسِهِ». قُلْتُ: أُرْسِلُ كَلبِي فَأَجِدُ مَعَهُ كَلباً آخَرَ؟ قَالَ: «فَلَا تَأْكُل، فَإِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى كَلبٍ آخَرَ». [الحديث ١٧٥ ـ أطرافه في: ٢٠٥٤، ٥٤٧٥، ٥٤٧٦، ٥٤٧٧، ٥٤٨٣، ٥٤٨٤، ٥٤٨٥، ٥٤٨٦، ٥٤٨٧، ٧٣٩٧].

١٧٥ ـ قوله: (إذا أرسلت)... إلخ واتفقوا على أنَّه إن قَتَلَ خنقاً لا يكون حلالاً، بل يكون ميتة، فلا بد من الجرح. وشَرَطَ بعضُهم الإدماء أيضاً.

---

(١) قلت: وأخرج الترمذي عن أبي ثعلبة الخشني يقول أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله إنا بأرض قوم أهل كتاب نأكل في آنيتهم؟ قال إن وجدتم غير آنيتهم فلا تأكلوا فيها فإن لم تجدوا فاغسلوها وكلوا فيها اهـ هذا حديث حسن صحيح ويعارضه ما عنده عن هلب قال سألت النبي ﷺ عن طعام النصارى فقال لا يختلجن في صدرك طعام ضارعت فيه النصرانية اهـ هذا حديث حسن.

قوله: (فإنما أَمْسَكَهُ)... إلخ وفيه إشارة إلى أن الكلب بعد قَنَائه في رضاءِ مولاه يصيرُ آلةً له، ولا يبقى له حكمه بل يصير كالمُدْيَة. قلت: فما ظنُّك بالعبد الذي انتصب لمعاداةِ مولاه في اتباعِ هَوَاه، فمثله كَمَثَل الكلب أو أسوأ منه، فالكلبُ بعد طاعة مالكه صار في حُكْم المالك، والمالكُ بمعصية مولاه صار أسوأ من الكلب. ووجه الاستدلال منه على طهارته: أنه لم يأمره بغسل لعابه ولو كان نجساً لأمر به، فدلَّ على أنه طاهر.

قلت: التمسكُ بالمبهمات بعد ورودِ الأحاديث المصرحة في الباب بعيدٌ جداً على أنّه استدلال بالمسكوت، وهو في غاية الضَّعف، فإنَّه كما لم يأمر بغسل لعابه لم يأمر بغسل الدم الذي خَرَجَ من جرحه، ولا أمر بإخراج النجاسات التي في بطنه، فمن ذهب إلى طهارتها؟ وإنما لم يتعرَّض إلى الغسل لأنه معروفٌ في الصيد فاستغنى عن ذكره.

ومُحَصَّل الكلام: أنه لا يُظن بمثلِ المصنِّف رحمه الله تعالى أن يكونَ ذهب إلى طهارته مع وُرودِ القطعياتِ الدالة على النجاسة في الباب، وغايتُه أن يكونَ فوض الأمر إلى النَّاظر، ولذا أخرج الأحاديث للطَّرفين، وهذا أيضاً من دأبِهِ فإنَّه إذ يرى قوةً في الجانبين يذكر الحديثَ للطرفين ولا يجزم بأحد الجانبين والله تعالى أعلم.

٣٥ ـ بابُ مَنْ لَمْ يَرَ الوُضُوءَ إلاّ مِنَ المَخْرَجَيْنِ: القُبُلِ وَالدُّبُرِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [المائدة: ٦]

وَقَالَ عَطَاءٌ ـ فِيمَنْ يَخْرُجُ مِنْ دُبُرِهِ الدُّودُ، أَوْ مِنْ ذَكَرِهِ نَحْوُ القَمْلَةِ ـ: يُعِيدُ الوُضُوءَ. وَقَالَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: إِذَا ضَحِكَ فِي الصَّلَاةِ أَعَادَ الصَّلَاةَ وَلَم يُعِدِ الوُضُوءَ. وَقَالَ الحَسَنُ: إِنْ أَخَذَ مِنْ شَعَرِهِ أَوْ أَظْفَارِهِ، أَوْ خَلَعَ خُفَّيهِ فَلَا وُضُوءَ عَلَيهِ. وَقَالَ أَبُو هُرَيرَةَ: لَا وُضوءَ إِلَّا مِنْ حَدَثٍ. وَيُذْكَرُ عَنْ جَابِرٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ الرِّقَاعِ، فَرُمِيَ رَجُلٌ بِسَهْمٍ، فَنَزَفَهُ الدَّمُ، فَرَكَعَ وَسَجَدَ وَمَضى فِي صَلَاتِهِ. وَقَالَ الحَسَنُ: مَا زَالَ المُسْلِمُونَ يُصَلُّونَ فِي جِرَاحَاتِهِم. وَقَالَ طَاوُسٌ، وَمُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، وَعَطَاءٌ، وَأَهْلُ الحِجَازِ: لَيسَ فِي الدَّمِ وُضُوءٌ. وَعَصَرَ ابْنُ عُمَرَ بَثْرَةً، فَخَرَجَ مِنْهَا الدَّمُ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. وَبَزَقَ ابْنُ أَبِي أَوْفَى دَماً فَمَضَى فِي صَلَاتِهِ. وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ وَالحَسَنُ فِيمَنْ يَحْتَجِمُ: لَيس عَلَيهِ إِلَّا غَسْلُ مَحَاجِمِهِ.

١٧٦ ـ حدّثنا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ قَالَ حدَّثَنَا سَعِيد المَقْبُرِيُّ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَا يَزَالُ العَبْدُ فِي صَلَاةٍ مَا كَانَ فِي المَسْجِدِ يَنْتَظِرُ الصَّلَاةَ، مَا لَمْ يُحْدِثْ»، فَقَالَ رَجُلٌ أَعْجَمِيٌّ: مَا الحَدَثُ يَا أَبَا هُرَيرَةَ؟ قَالَ: الصَّوْتُ، يَعْنِي الضَّرْطَةَ. [الحديث ١٧٦ ـ أطرافه في: ٤٤٥، ٤٧٧، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٥٩، ٢١١٩، ٣٢٢٩، ٤٧١٧].

١٧٧ ـ حدّثنا أَبُو الوَلِيدِ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَينَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَمِّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: لَا يَنْصَرِفْ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتاً أَوْ يَجِدَ رِيحاً».

شَرَعَ في النواقض ووافق فيها أبا حنيفة رحمه الله تعالى في مسِّ الذكر والمرأة ولم يَرَ بهما وضوءاً. ووافق الشافعي رحمه الله تعالى في الخارج من غير السبيلين فلم يره ناقضاً. ثم أَخرَج آثاراً عديدةً ولا علينا أن لا نلتفتَ إلى جوابها، لأن جوابَ الآثارِ أن يُؤتى بآثارٍ أخرى تعارضها ولكنَّا نُجيبُ بخصوصها إن شاء الله تعالى. فلنتكلم أوّلاً على آية الوضوء يسيراً ثم لنعرج إلى جواب الآثار.

فاعلم أنه يشكلُ على تكرارِ الآية الواحدة كآية الوضوء في المائدة والنساء، فإنَّه لا فرقَ بينهما إلا بلفظ منه في المائدة. ولا أجد التكرار مثله في باب الأحكام. نعم، قد يوجدُ في القصص لمقاصد ومعاني ذكرها المفسرون، مع أنه راعى فيها التفنن أيضاً.

والذي تحصل لي في دَفْعِه: أن آية المائدة إنما نزلت لتعليم الوضوء عند القيام إلى الصلاة، كما مرَّ أنَّ المطلوبَ في شريعتنا هو الوضوءُ لكل صلاة وإن كان فرضاً بعد الحدث، وللتيمم عند فَقْدِ الماء. وآيةُ النساء نزلت لتعليم التيمم من الجنابة عند فَقْدِ الماء. ثم لمَّا كان التيمم من الحدث الأصغر والأكبر سواءً، جاء الاشتراكُ في بعض الأشياء، وإلا فالآية الأولى سيقت لبيان حكم الحدثِ الأصغر، والثانية لبيان الحدث الأكبر، وانجرَّ في ذيلهما ذكر بعض أشياء تبعاً، وحينئذ لم يبق في التكرار قلق. وسيأتي بعض الكلام في باب التيمم.

ثم اعلم أنَّ الآية عند الشافعي رحمه الله تعالى أقامت أصلين في النواقض:

الأول: الخارج من السبيلين، وهو المُشار إليه بقوله: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [المائدة: ٦] فنقَّح مناطه وقال: إنه الخروج من السبيلين.

والثاني: مسُّ المرأة وألحقَ به مسَّ الذكر أيضاً لكونهما من باب الشهوة.

وعند الحنفية المراد من المُلامسة هو الجماع، كما ذَهَب إليه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وعلي رضي الله تعالى عنه وغيرهما، واختَارَه البخاري وصرَّح به في التفسير، ولذا لم يُوجب من مسِّ المرأة والذكر وضوءاً. فالأصلُ عندنا واحدٌ، فإنَّا فتشنا المناط في قوله: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ فوجدنا المعنى المؤثرَ فيه خروجُ النَّجَاسة، ولم نجدْ للسبيلين أو غيرهما تأثيراً. وإذا علمنا أنَّه المؤثرُ في زوال الطهارة أدرنا الحكمَ عليه. وقلنا: إن الخارجَ النجسَ ناقضٌ مطلقاً.

وبالجملة حمل الشافعي رحمه الله تعالى الملامسةَ على مسِّ المرأة، فَكَان المسُّ عنده ناقضاً بالنص وألحقَ مسَّ الذكر من الحدث. ونحن جعلنا الخارجَ من السبيلين ناقضاً بالنص وألحقنا به الخارجَ من غير السبيلين بالحديث. غير أنَّ الثاني أخف عندي بالنسبة إلى النوع الأول وإن لم يصرح به فقهاؤنا. وذلك لما ثبت عندي اختلاف المراتب تحت شيء واحد وسنقرره عن قريب.

ومذهب الحنفية قوي. إنْ شاء الله تعالى - دِرَاية، ورواية. ويشهد له ما أخرج الترمذيُّ من حديث نقض الوضوء من القيء وسكت عليه، وصححه ابن مَنْده الأَصْبَهاني، وأوَّله الشافعي رحمه الله تعالى وقال: إن المرادَ من الوضوء غَسْل الفم، وهو كما ترى. ثم قال الترمذي: وقد

رأى غير واحدٍ من أهلِ العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم من التابعين الوضوءَ من القيء والرُّعَاف، وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك وأحمد وإسحاق. وقال بعضُ أهل العلم: ليس في القيء والرُّعاف وضوء، وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله تعالى انتهى.

وقال الخَطَّابي في «معالم السنن»: قال أكثر الفقهاء: سيلان الدم من غير السبيلين ينقض الوضوء. وهذا أحوط المذهبين وبه أقول اهـ. فعُلِم أن مذهبَ الحنفية هو ما اختاره أكثر أصحابه ﷺ ولا حاجة لنا بعد ذلك إلى تَجَشُّم استدلال.

ولكِنَّا نقول: إنَّ لنا ما أخرجه الحافظ الزَّيْلَعي من «كامل بن عَدي»: «الوضوء من كل دم سائل». إلا أن في النسخة سهواً من الكاتب فكتب: محمد بن سليمان وهو غير معروف، وبعد التصحيح هو: عمر بن سليمان وقد حررته في محله. وفيه أحمد بن الفرج وقد أخرج عنه أبو عَوَانة في «صحيحه» فصار الحديث قوياً.

وكذلك حديث آخر في البناء رواه ابن ماجه والدارقطني: «من أصابه قيء أو رُعَاف أو مَذْي فلينصرف وليتوضأ، ثم لِيَبْنِ على صلاته»... إلخ والأصحُّ عندي أنه مرسل وإن تعقب عليه المارديني، ومالَ إلى رفْعِهِ، وفي التخريج للزيلعي أنَّه صحيح، ولعلَّه سهو من الكاتب، لأنَّ نسخته مملوءة من الأغلاط، فكان في الأصل غير صحيح فحرَّفه، لأن الأصح هو الإرسال. والمرسلُ حجةٌ عند الأكثر سيما إذا التحق به فتاوى الصحابة رضي الله تعالى عنهم، كما في الزُّرْقَانِي وظَهر به العمل.

ثم الأظهر عندي: أنْ يُرادَ من الملامسة المباشرةُ الفاحشة، فيدخلُ فيها الجماع، بل لفظ الملامسةِ أصدقُ على المباشرة مما قالوه. وحينئذٍ صارت الملامسةُ أيضاً أصلاً مستقلاً، كالخروج من السبيلين، فإن الغُسْل بالجماع لا ينوط بالإنزال، فلا يقال: إن الجماع ليس أصلاً مستقلاً، بل هو داخلٌ تحت الخارج من السبيلين.

وعلى هذا التقرير لا يردُ ما أورده الشيخ ابن الهُمَام على مذهب الشيخين: أنهما قالا: إنَّ المباشرةَ الفاحشة ناقضة مطلقاً، سواء خرج منه شيءٌ أو لا، وعللوه أنَّ المباشرة الفاحشة لمَّا لم تخلُ عن خُروج شيء في غالب الأحوال أُقيم غلبة الظنِّ فيها مُقَام خروجه، فقال الشيخ رحمه الله تعالى: إنَّ هذا الاعتبار إنَّما يناسب فيما لا يمكنُ إليه النَّظر بالحس، وههنا أمكن تحقيقهُ بالمشاهدة، فينبغي أن يُدارَ الحكمُ على حقيقة الخروج كما ذهب إليه محمد رحمه الله تعالى.

قلت: والراجح عندي مذهب الشيخين، لأن نقضَ الوضوء من المباشرة الفاحشة ليس لِمَا فَهِموه، فإنه يرجعُ حينئذ إلى الأصل الأول، بل هي داخلة عندي تحت الأصل الثاني، فهي من جُزْئيات المُلامَسَة.

ثم اعلم أني أردتُ من المُلامَسة: الجماعَ، والمباشرةَ، الفاحشة كليهما، على طريقِ إطلاقِ الشيء وإرادة بعض ما صدقاته وبعضُ مراتبه. فالجماعُ من أعلى مراتبه، والمباشرةُ من أدناه وأخذُ جميع المراتب غير لازم، ليقال: إنَّه يلزم عليه كونُ مس المرأة أيضاً ناقضاً، لأنَّ

الشافعية أيضاً لم يأخذوا بجميع مراتبها، وقيدوها بباطنِ الكفِّ وبكونها بدون حائل.

وهذا بابٌ غَفَلَ عنه النَّاس، فإن الشريعةَ تَرِدُ بشيء وتبقى مراتبُها تحت مراحل الاجتهاد، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فمن أخذَه بجميع مراتبه، ومن ذهب إلى وجوبِ الاعتزال وحُرْمة القربان مطلقاً، ولكنهم أقاموا فيه المراتب.

فقال قائل: إنَّ المراد منه أدنى مرتَبةُ الاعتزال، وهو الاعتزال عن موضع الطَّمْث.

وقال آخر: بل هو فوقه، فأراد من السُّرة إلى الركبة، وللغفلة عن هذا اضطروا إلى التأويلات في كثير من المواضع، كقوله: «المؤمنُ لا يَنْجَس»، «وإن الماء الطهور لا يُنَجِّسه شيء» ولو تركوا المراتبَ على الاجتهاد لَمَا احتاجُوا إليه، فسلبُ النجاسة عنه في مرتبة دون مرتبة، وهو معنى قول الطحاوي: أي كما زعمتم، أي ليست نجاستُه بهذه المثابة، وهذه المرتبة.

وهكذا أقول في مسألة الاستدبار والاستقبال تكلموا عليه من الجانبين وأطالوا الكلامَ، وحقيقة الأمر أن الشريعةَ لم ترد فيها بمراتب النهي، فالمطلوب أن لا يتوجه الإنسان إلى القبلة عند الغائط أما أنَّ أي مرتبة من التَّوقِّي مطلوبٌ فلم يتعرَّض إليه الشارع وتركه تحت الاجتهاد. وهكذا لا تردُ الشريعة إلا بالأمرِ والنهي، ولا تُعَرِّج إلى مراتبه أصلاً، بل يفوضه تحت الاجتهاد. فيجيء أحدٌ من الأئمة ويقول: إنه واجبٌ، ويقول آخر: إنه مستحب، وكذا يقول هذا: إنه حرام، ويقول هذا: إنه ليس بحرام. ووجه الاختلاف ما نبَّهناك عليه، فإذا لم تَرِد مراتبُ الشيء مصرحة من جهة الشرع لا بد لهم أن يختلفوا فيه. ومن ههنا عُلِم ضَرُورَة الاجتهاد، فإنه لولاه لما علمنا مَرَاتب الشيء، ولا أدركنا غَرَضَ الشارع، فإن الشارع إذا تركه ولم يعرج إليه، فإذن ليس من يُنَبِّهنا إلا المجتهد.

ولعلك ما دريتَ فِقهه بهذا القَدْر من البيان، وتحتاجُ إلى مزيد التِّبْيان. واعلم أنَّ هناك وظيفتان:

الأولى: وظيفةُ الواعظِ المذكِّر، فإنَّه يحرِّض على العمل ويرغِّب إليه، فيختار من التعبيرات ما يكون أدعى لها، ولا يلتفتُ إلى تحقيق المسألة واستيفاءِ شَرَائطها وموانعها، بل يرسل الكلام، فَيَعدُ ويُوْعِد، ويرغِّب ويرهِّب مطلقاً، ويأمر وينهى، ولا يلتفت إلى مزيد التفاصيل.

والثانية: وظيفةُ المعلم والفقيه، وهو يريدُ تلقينَ العلم وبيان المسألة. إما العمل بها فبمعزلٍ عن نظره، فيحقق البيانَ ويدقق الكلام ويستوفي الشروطَ ويختارُ من التعبيرات ما لا يكونُ مُوهِماً بخلاف المقصود، بل يكون أدلَّ عليه وأقربَ إليه، فلا يرسل الكلام بل يذكرُه بشرائطه ويَعِدُ ويُوعِد ويرغِّب ويرهِّب بشرائطه.

فهاتان وظيفتان ومنصب الشارع منصبُ المُذَكِّر قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ۝٢١ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ۝٢٢﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢] وليس له منصبُ المعلم فقط، فهو مذكِّرٌ ومعلمٌ

معاً، فوجب أن يعبِّر بما هو أدعى للعمل، وأبعد عمَّا يوجب الكسل. وهذا هو التعليم الفطري، فإن أكثر تعليماته ﷺ مستفادٌ من عَمَلِهِ، فما أمر به الناسَ عمل به أولاً، ثم تعلم منه الناس. ولذا لم يحتاجوا إلى التعليم والتعلم. ولو كان طريقُه كما في زماننا لما شاع الدِّين إلى الأبد ولكنه عَلَّمَ الناس بعمله، ثم إذا قال لهم أمراً اختار فيه الطريقَ الفطري أيضاً: وهو الأمر بالمطلوب والنَّهي عن المكروه ولم يبحث عن مراتبه. قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧] فهذا هو السبيل الأقوم.

أما البحث عن المراتبِ فهو طريقٌ مستحدَثٌ، سلكَه العلماء لفسادِ الزمان. وأما الصحابة رضي الله عنهم فإنَّهم إذا أمروا بشيء أخذوه بجميع مراتبه، وإذا نُهُوا عنه تركوه بالكلية، فلم تكن لهم حاجة إلى البحث. ولو كان الشارعُ تعرَّض إلى المراتب لفاته منصبُ المذكِّر، ولانعدمَ العمل، فإنه إذا جاء البحثُ والجدلُ بَطَل العمل.

مثلاً لو قال تعالى: فاعتزلوا النساء عن موضع الطَّمْث ولا تقربوه فقط واستمتعوا بسائر الأعضاء، لربما وقع الناس في الحرام، لأنَّ مَنْ يَرتعُ حول الحِمى يُوشكُ أن يقع فيه، وإنَّما أخذَ الاعتزال في التعبير ليكون أسهلَ لهم في العمل، ولا يقعوا في المعصية.

وكذلك إذا أحب أمراً، أمر به مطلقاً، ليأتمر به النَّاس بجميع مراتبه، ويقع في حيز مرضاة الله تعالى مثلاً، قال: من ترك الصلاة فقد كَفَرَ، ولم يقل فَعَلَ فِعْلَ الكفر، أو مُستحِلاً، أو قارب الكفر، مع أنه كان أسهلَ في بادىء النظر، لأنه لو قال كذلك لفات غرضُه من التشديد ولانعدم العمل، ولذا كان السلف يكرهون تأويله.

فالحاصل: أنه إذا يأمرنا بشيء فكأنه يريدُ العملَ به بأقصى ما يمكنُ، بحيث لا تبقى مرتبةٌ من مراتبه متروكةً، وكذلك في جانب النهي، ولذا كان يقول عند البيعة: «فيما استطعتم» فبذل الجُهد والاستطاعة لا يكون إلا إذا أجملَ الكلام وإذا فصَّل يحدثُ التهاون كما هو مشاهد في عمل العوامّ وعامة العلماء. أما الذين لهم وَجَاهةٌ عند الله، وقَبُولٌ في جَنَابِهِ، فهمُ الذين لا تُلْهِيهم تجارةٌ ولا بيعٌ عن ذكر الله.

فإن كنتَ هيناً ليناً تستطيعُ أنْ تقبلَ ما ألقينا عليك من هذا التحقيق، فاعلم أنَّ القرآن أخذَ الملامسة في العُنوان، وهي تتناولُ مسَّ المرأة أيضاً.

لكنَّه لما كان في أدنى مرتبة منه حكمنا باستحباب الوضوء منه، ولم نقل بالوجوب، بخلاف المُبَاشرة الفاحشة فإنها أشد، فقلنا بإيجاب الوضوء منها، وبخلاف الجماع فإنَّه أشدُّ من الكل فقلنا بإيجاب الغُسْل.

والحاصل: أن إرادة المس باليد في مرتبةِ تناول اللفظ، وإرادة المباشرة في مرتبة الغرض، يعني أن اللفظَ وإن كان يتناولُ المسَّ باليد أيضاً إلا أن الغَرَض منه هو الجماع والمباشرة، التي هي عبارةٌ من تماسِّ الفرجين. ولمَّا لم يكن المسُّ باليد مراداً ـ وإن كان من متناولات اللفظ ـ حكمنا بكونه ناقضاً في أدنى مرتبة، وأوجبنا الوضوءَ منه على خواصِّ الأمة، ومثله قلنا في لحوم الإبل وما مسَّت النار. وعلى هذا فقد عملنا بالآية بجميع مراتبها. نعم؛

فرقنا في حكمها بالشدة والضَّعف، ويمكن أن يدخلَ في جُزئيات المباشرة ما كان عليه العمل في ابتداء الإسلام، أعني: الماء من الماء.

ثم اعلم: أنَّ الشريعةَ قد تدل على هذه المراتب بصنيعها ولا تفصحُ عنها، ولكنَّها تُفهمها بعرض الكلام وأطرافه، ومن جهة القرائن، فتنهى عن شيء ثم قد تردُ بفعله تارةً، فيحدثُ التعارض في بادىء النظر. والوجه أنه يريد أن لا يرتكبه الناسُ ويجتنبوا عنه، ومع ذلك يريدُ بيان المسألة والجواز، فيرد بالفعل تارةً ليُعْلَم جوازه. وهذا كالاستدبارِ نهى عنه الشرعُ كما نهى عن الاستقبال. ثم رُوي عنه الاستدبار عن ابن عمر رضي الله عنه كما فهمه الشافعية. وهذا ليُعلَم أن كراهيةَ الاستدبار دون كراهية الاستقبال، مع أن المطلوبَ التجنب عنهما، إلا أن الاستدبار متحملٌ في بعض الأحوال. ونظائرهُ كثيرةٌ وسنعود إلى إيضاحه في باب ما يستر من العورة بأبسط من هذا.

وبعد هذا التحقيق لم يبق تكرار في قوله: ﴿جُنُبًا﴾ وقوله: ﴿لَٰمَسْتُمُ﴾ على أنَّ ذكر الجَنَابة والسُّكر في صدر الآية لكونهما منافيين للصلاة، ثم ذكر حُكمَ الاغتسال، ثم كرر: ﴿لَٰمَسْتُمُ﴾ لبيان التيمم، فاندفع إشكال الطبري.

قال ابن الهُمَام: وإنَّما ناسب حملُ اللمس على معنى الجماع ليكونَ بياناً لحكم الحدثين عند عدم الماء، كما بيَّن حكمهما عند وجوده. فإن قلت: فما تقول في القهقهة فإنه ليس داخلاً في الأصلين مع أنكم قلتم بوجوب الوضوء منه.

قلت: التحقيق عندي أن إيجابَ الوضوءِ منه ليس لكونه ناقضاً بل تعزيراً كما في «البحر»: أنَّ في الوضوء من القهقهة قولان: الأول أنه تعزيرٌ فقط. وفرّع عليه أنه لو قهقهه رجلٌ في الصَّلاة فوضوؤه باطل في حق الصَّلاة فقط، على أنَّه صح فيه مرسلُ أبي العالية عند الدارقطني وإن وَصَلَهُ الثقات، إلا أن الوجدان لا يحكمُ بوصله، فيمكنُ أن يكونَ وَهماً. واختاره الأوزاعي أيضاً. ومن ههنا اندفع إيرادُ الزيادة على الكتاب بالخبر، فإنّ القهقهة ليست داخلة في شيء من الأصلين اللذين ذكرهما النَّص في باب النواقض.

فإن قلت: إنه لا مناسبةَ بين المرضِ والسفر، والإتيان من الغائط واللمس، فإن الأوَّلين من الحالات التي يتعسرُ فيها القدرةُ على الماء، والأخيران من النواقض، فكيف ناسبَ عدهما في سياق واحد؟ قلت: وإنما حَسُن سردُها في سياق واحد لدخولها كلها في حُكْم التيمم، فإن قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ [المائدة: ٦] يشمل الكلَّ، سواء كان مريضاً أو مسافراً أو آتياً من الغائط أو جنباً، فإن هؤلاء كلهم إذا لم يَقْدِروا على الماء لفَقْدِه أو لعدم القدرة على استعماله، فإنَّهم يتيممون على أنه جَمْعَ العذرين والناقضين، فكأن جمع هذا وهذا وهو لطيف.

(قال عطاء) وكذا المسألةُ عندنا.

وقال جابر رضي الله عنه: «إذا ضَحِكَ في الصَّلاة أعاد الصلاة ولم يعد الوضوء». قلت: وعنه عند الدارقطني: «من ضَحِكَ منكم في صلاتِهِ فليتوضأ وليُعد الصَّلاة» وتكلَّمَ عليه الدارقطني، على أن الوضوءَ عندنا في القهقهة فقط. والحق إنَّ جابراً لا يوافقنا.

قوله: (وقال الحسن) وكذلك المسألة عندنا، إلا أنَّه إذا نَزَع خُفيه يغسل رجليه فقط، ولا يعيد الوضوء.

قوله: (وقال أبو هريرة): قلت: وعنه في تفسير الحديث أنَّه[١]... البخاري فيخالف البخاري أيضاً، لأنه أخصُّ من الخارج من السبيلين أيضاً، فإذن هو نحو تعبير فقط.

(ويذكر عن جابر رضي الله تعالى عنه)... إلخ وأخرجه أبو داود وإنما عبَّر عنه بالتمريض لأنَّ في إسناده عبد الله بن محمد بن عَقيل. وحسَّنَ بعضُهم حديثَه وهو الراجح عندي. قال الترمذي: وعبد الله بن محمد بن عَقيل هو صدوق، وقد تَكَلَّم فيه بعض أهل العلم من قِبَل حفظه وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: كان أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم والحُميدي يحتجون بحديث عبد الله بن محمد بن عَقيل. قال محمد وهو مُقارِبُ الحديث.

قلت: والاستدلال منه غير تام، لأنَّه لم يَعلم أنَّه هل بَلَغَ خبرُه إلى النبي ﷺ أم لا؟ ثم إن الدم نجس بالاتفاق، فكيف مضى في صلاته مع وجود الدم النجس. قال الخَطَّابي في باب الوضوء من الدم في قصة رجلين كان النبي ﷺ بعثهما للحراسة على فم الشِّعب. وقول الشافعي رحمه الله تعالى قويٌّ في القياس، ومذاهبهم أقوى في الاتباع. ولست أدري كيف يصح هذا الاستدلال من الخبر والدم إذا سالَ أصاب بدنَه وجلدَه، وربما أصاب ثيابه، ومع إصابته شيء من ذلك ـ وإن كان يسيراً ـ لا تصح الصَّلاة عند الشافعي رحمه الله تعالى، إلا أن يقال: إن الدمَ كان يخرجُ من الجِراحَة على سبيل الذوق، حتى لا يصيبُ شيئاً من ظاهر بدنه، ولئن كان كذلك فهو أمر عجب.

والوجه عندي أنه كان إيقاءً للهيئة المحمودة رجاءً للرحمة، فإنَّ الشهيد يجيءُ يوم القيامة واللونُ لون الدم والريحُ ريحُ المسك، فهذا من باب المناقب كالموت في السجدة. وكما في البخاري في قِصة شهادة القرَّاء، حيث استشهد رجلٌ من أصحابه ﷺ فخرجَ منه الدمُ فأخذ من دمِهِ وجعل يمسَحَه على وجهه ويقول: فُزت ورب الكعبة. ولم يبحث هناكَ أحدٌ أنَّ مسحَ الدم على الوجه كيف هو. وكقوله في رجل مات في إحرامه: «لا تخمِّرُوا رأسَه.... فإنَّه يُبعث يوم القيامة مُلبياً» فإنَّه من باب البِشارة. وحملَه الخصومُ على الحكم الفقهي وليس بجيد وسنقرِرُه في موضعه إن شاء الله تعالى.

قوله: (وقال الحسن)... إلخ أي البصري ويمكنُ أن يُحمل على مسألة المعذورِ عندنا وهذه المسألةُ ذكرها الكبير أحسن من الكل. ثم إنهم ذكروا مسألة ابتداء العُذر، أي متى يصير معذوراً وهو بإحاطة الوقت، ومسألة بقائه وهو بظهوره مرة في وقت الصَّلاة، ولم يتعرضوا إلى أنَّه ماذا يفعل في ابتداءِ عُذْرِه، فهل ينتظر إلى أنْ يمضي الوقت فيتبين أنَّه كان معذوراً أولا، ثم يُصلي ويقضي ما فاته، أو يتوضأ ويصلي قبل التَّبيُّنِ ولم أرها إلا في «القنية» وفيها: أنَّه يتوضأ ويصلِّي مع عُذْرِهِ، فإنْ أحاط عذرُه بالوقتِ صحت صلاته وإلا فيُعِيدُها.

---

(١) سقطت ههنا من الضبط كلمات ففات الغرض من الحوالة (المصحح).

قوله: (قال طاوس) . . . إلخ ولعلَّهَ دمُ المعذورُ، أو دم غيرُ سائلٍ، كما قال الحسن على ما عند ابن أبي شيبة بإسناد صحيح: «أنه كان لا يرى الوضوء من الدم، إلا إذا كان سائلاً».

قوله: (وعَصَر ابن عمر) . . إلخ وليس فيه أنَّه خَرَجَ إلى موضعٍ يلحقه حكم التطهير أم لا؟ مع أنَّه فرَّق بين الخارج والمُخرَج كما في «الهداية».

قوله: (وبزق ابن أبي أَوْفَى دماً) . . . إلخ، وهكذا عندنا إذا لم يكن الدم غالباً على البُزَاق.

قوله: (وقال ابن عمر رضي الله عنه) قلت: وليس فيه أنَّه في أحكام النجاسة أو الصلاة، لأنَّكَ قد عَلِمتَ أن الأحسنَ عند الشرع هو إزالة النجاسة على الفور دون التَّلطُّخ بِها. فالوضوء من المَذْي، والمضمضةُ من اللبن، وكذلك غَسل المَحَاجم كلها ليس من أحكام الصلاة عندي، بل المقصود منها الإتيان بها على الفور. وقد تحقق عندي أن التلطُّخ بالنجاسات يوجِبُ نقصاً في العبادات في نظر صاحب الشرع، فقال ﷺ: «أفطر الحاجِمُ والمحجوم» لهذا النقيصة والوضوء من الرُّعَاف والقيء، وترك الصيام للحائضة كلها لهذا المعنى، والله تعالى أعلم. وسنقرره في الصيام.

١٧٨ ـ حدّثنا قُتَيبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ مُنذِرٍ أَبِي يَعْلَى الثَّوْرِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ الحَنَفِيَّةِ قَالَ: قَالَ عَلِيٌّ: كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً، فَاسْتَحْيَيْتُ أَنْ أَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَأَمَرْتُ المِقْدَادَ بْنَ الأَسْوَدِ فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: «فِيهِ الوُضُوءُ». وَرَوَاهُ شُعْبَةُ عَنِ الأَعْمَشِ.

١٧٨ ـ قوله: (حدثنا قُتيبة) . . . إلخ وفيه الوضوء فهو من أحكام المَذْي عندي، فيستحب له أن يَغْسِلَ ذَكَرَه عقيبه. ولمَّا كان أكثر أحكام الفقه يتعلق بالحلال والحرام، خفي ذكرُ هذه الآداب، واقتَصرَت هذه الأبواب كلها على وقت الصلاة. ولعل الوجه فيه أن المنيَّ لمَّا كان من الشهوة القوية أوجب منه الغُسْل، وهذا من الشهوة الضعيفةِ فأوجبَ فيه الوضوءَ وغَسْل المذاكير فقط.

وما ذكره الطحاوي: أنَّه كان للعلاج، لم يرد به العلاج الطبي، بل دُفِعَ تذرِيقهِ في الحالة الراهنة، كما في الجديث من الغسل والجلوس في المِرْكن للمستحاضة، فإنه أيضاً مؤثرٌ في تقليل الدم. وهذا يَدُلك ثانياً على أن تقليلَ النجاسة وعدم التلطخ بها مطلوبٌ في حدّ ذاته.

١٧٩ ـ حدّثنا سَعْدُ بْنُ حَفصٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شَيبَانُ، عَنْ يَحيى، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ: أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّ زَيدَ بْنَ خَالِدٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ سَأَلَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قلتُ: أَرَأَيتَ إِذَا جامَعَ فَلَمْ يُمْنِ؟ قَالَ عُثْمَانُ: يَتَوَضَّأُ كَمَا يَتَوَضَّأُ لِلصَّلَاةِ، وَيَغْسِلُ ذَكَرَهُ. قَالَ عُثْمَانُ: سَمِعْتُهُ مِنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. فَسَأَلْتُ عَنْ ذلِكَ عَلِياً، وَالزُّبَيرَ، وَطَلحَةَ، وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَأَمَرُوهُ بِذلِكَ. [الحديث ١٧٩ ـ طرفه في: ٢٩٢].

١٧٩ ـ قوله: (حدثنا سعد) . . . إلخ أقول: والإجماع منعقدٌ على إيجاب الغُسل بمجاوزة

الخِتَانين، فلعلِ مراد عثمان أنه يتوضأ في الحالة الرَّاهنة ليتخفَّفَ أثرُ الجنابة، ولا يريدُ به نفيَ الغُسْل رأساً فإنَّه ضروري. وإنما تعرَّض إلى أمر زائد. كيف وقد صحَّ عنه فتوى الغُسْل. ويمكن أن يُحمل على زمانٍ لم يكُن حَصَلَ عليه الإجماعُ، حتى إذا جَمَعَ عمرُ رضي الله عنه الناس وأعلنَ أنه من يعملُ بعده بحديث: «الماء من الماء» يُعَزِّره، فلا يُمكِن أن يقولَ به. ولذا قال الترمذي بعد إخراج حديث الجمهور: وهو قول أكثرِ أهلِ العلم من أصحاب رسول الله ﷺ وعدَّ منهم عثمان رضي الله عنه أيضاً، على أن أحمد رحمه الله تعالى كان يعلله، كما في «الفتح».

قوله: (كما يتوضأ للصَّلاة) وهذا يُشير إلى أنَّ للوضوء أقساماً في ذهن الراوي، ولذا قيَّده وقد ثبت نحو من الوضوء عند الطحاوي عن ابن عمر رضي الله عنهما: وهو وضوءُ مَنْ لم يحدث. وعند مسلم في حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ للنَّوم. وهو أيضاً ليس بوضوءٍ تام. وإذا ثبتت أقسامٌ في الوضوء فلا بُعْد أن يكون النبي ﷺ التزم لنفسه نوعاً منه لردِّ السلام أيضاً، كما في قصة مهاجر بن قُنْفُذ: «إني كرهت أن أذكر الله إلا على طُهْر» والكلام فيه طويل. وسَيجيء مفصلاً إن شاء الله تعالى.

١٨٠ ـ حدّثنا إسْحاقُ هو ابن منصور قَالَ: أَخْبَرَنَا النَّضْرُ قَالَ: أَخْبَرَنا شُعْبَةُ، عَنِ الحَكَمِ، عَنْ ذَكْوَانَ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَرْسَلَ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الأَنْصَارِ، فَجَاءَ وَرَأْسُهُ يَقْطُرُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَعَلَّنَا أَعْجَلنَاكَ؟» فَقَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا أُعْجِلتَ أَوْ قُحِطْتَ فَعَلَيْكَ الوُضُوءُ».

تَابَعَهُ وَهْبٌ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ. قَالَ أَبُوعَبْدِ اللَّهِ: وَلَم يَقُل غُنْدَرٌ وَيَحْيى عَنْ شُعْبَةَ: «الوُضُوءُ».

١٨٠ ـ قوله: (أعجلت) "تعجيل هو كئى تجهير".

١٨٠ ـ قوله: (قحطت) من القحط "باني نه نكلا" وهو مفصلٌ عند مسلم: وهو دليلٌ صريحٌ على أنَّ قوله: «الماء من الماء» كان في اليقظة لا في النوم، كما عن ابن عباس رضيِ الله عنهما أنَّه في الاحتلام. وقد مرَّ منَّا تأويله في المقدمة.

٣٦ ـ باب الرَّجُلِ يُوَضِّىءُ صَاحِبَهُ

١٨١ ـ حدّثني مُحَمَّدُ بْنُ سَلام قَالَ: أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، عَنْ يَحْيى، عَنْ مُوسى بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أَفَاضَ مِنْ عَرَفَةَ، عَدَلَ إِلَى الشِّعْبِ، فَقَضَى حَاجَتَهُ. قَالَ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ: فَجَعَلْتُ أُصُبُّ عَلَيْهِ وَيَتَوَضَّأُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتُصَلِّي؟ فَقَالَ: «المُصَلَّى أَمَامَكَ».

يعني هل يجوز الاستمداد في الوضوء؟ فأجاز الحنفية الصبَّ ومثله دون الدَّلك، فهذا أيضاً من باب إقامة المراتب، فأجازوا بعضها ومنَعوا عن بعضها. ثمَّ إن النبي ﷺ توضأ بعدَه في المُزْدَلفة أيضاً، ولا بأس إذا كان بعد تبدُّل المجلس.

١٨١ ـ قوله: (المصلى أمامك) وقد مرَّ مفصلاً أنَّ وقتَ المغربِ والعشاء في هذا اليوم صارَ واحداً في نظر الحنفية.

١٨٢ ـ حدّثنا عَمْرو بْنُ عَليّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَهَّابِ قَالَ: سَمِعْتُ يَحْيى بْنَ سَعِيدٍ قَالَ: أَخبَرَنِي سَعْدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ: أَن نافِعَ بْنَ جُبَيرِ بْنِ مُطْعِمٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّه سَمِعَ عُرْوَةَ بْنَ المُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ يُحَدِّثُ عَنِ المُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ: أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي سَفَرٍ، وَأَنَّهُ ذَهَبَ لِحَاجَةٍ لَهُ، وَأَنَّ مُغيرَةَ جَعَلَ يَصُبُّ المَاءَ عَلَيهِ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ، فَغَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيهِ، وَمَسَحَ بِرأْسِهِ، وَمَسَحَ عَلَى الخُفَّينِ. [الحديث ١٨٢ ـ أطرافه في: ٢٠٣، ٢٠٦، ٣٦٣، ٣٨٨، ٢٩١٨، ٤٤٢١، ٥٧٩٨، ٥٧٩٩].

١٨٢ ـ قوله: (ومسح برأسه) وفي بعض طرقه: «ومسح بعِمامته»، فحديث المُغِيرة لا يقومُ دليلاً للحنابلة في الاكتفاء بالمسح على العمامة، ما لو يأتوا بدليل نصاً على مسح العِمَامة بدون المسح بشيء من الرأس. وأمَّا الحديثُ المُجمل فإنَّه لا يكفي، فإن الراويَ قد يكتفي بذكر العِمَامة، ثم إذا أراد التفصيلَ ذَكَرَ معه المسحَ على الرأس أيضاً، مع أن الواقعة واحدةٌ فلا يمكن إلا أنْ يكون مَسَحَ على بعض الرأس وأدى سُنَّة التكميلِ بالمسح على العمامة.

٣٧ ـ بابُ قِراءَةِ القُرْآنِ بَعْدَ الحَدَثِ وَغَيرِهِ

وَقَالَ مَنْصُورٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ: لَا بَأْسَ بِالقِرَاءَةِ فِي الحَمَّام، وَبِكَتْبِ الرِّسَالَةِ عَلَى غَيرِ وُضُوءٍ. وَقَال حَمَّادٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ: إِنْ كَانَ عَلَيهِمْ إِزَارٌ فَسَلِّمْ، وَإِلَّا فَلَا تُسَلِّمْ.

١٨٣ ـ حدّثنا إِسْماعِيلُ قَالَ: حَدَّثَني مَالِكٌ، عَنْ مَخْرَمَةَ بْنِ سُلَيمَانَ، عَنْ كُرَيبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ بَاتَ لَيلَةً عِنْدَ مَيمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ، وَهِيَ خَالَتُهُ، فَاضْطَجَعْتُ فِي عَرْضِ الوِسَادَةِ، وَاضْطَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَهْلُهُ فِي طُولِهَا، فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى إِذَا انْتَصَفَ اللَّيلُ، أَوْ قَبْلَهُ بِقَلِيلٍ، أَوْ بَعْدَهُ بِقَلِيلٍ، اسْتَيقَظَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَجَلَسَ يَمْسَحُ النَّوْمَ عَنْ وَجْهِهِ بِيَدِهِ، ثُمَّ قَرَأَ العَشْرَ الآيَاتِ الخَوَاتِيمَ مِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ، ثُمَّ قَامَ إِلَى شَنٍّ مُعَلَّقَةٍ، فَتَوَضَّأَ مِنْهَا فَأَحْسَنَ وُضُوءَهُ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَقُمْتُ فَصَنَعْتُ مِثْلَ مَا صَنَعَ، ثُمَّ ذَهَبْتُ فَقُمْتُ إِلَى جَنْبِهِ، فَوَضَعَ يَدَهُ اليُمْنى عَلَى رَأْسِي وَأَخَذَ بِأُذُنِي اليُمْنَى يَفتِلُهَا، فَصَلَّى رَكْعَتَينِ، ثُمَّ رَكْعَتَينِ، ثُمَّ رَكْعَتَينِ، ثُمَّ رَكْعَتَينِ، ثُمَّ رَكْعَتَينِ، ثُمَّ رَكْعَتَينِ، ثُمَّ أَوْتَرَ، ثُمَّ اضْطَجَعَ حَتَّى أَتَاهُ المُؤَذِّنُ، فَقَامَ فَصَلَّى رَكْعَتَينِ خَفِيفَتَينِ، ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الصُّبْحَ.

لم يفصح المصنِّف رحمه الله تعالى بأن المرادَ منه: الأصغر أو الأكبر؟ وعُلم من الخارج أنها جائزةٌ عنده بعد الحدث الأكبر. قوله: «وغيره» أي في الأوقات العامة.

قوله: (لا بأس) وتكره عندنا في الحمام كما في قاضيخان. وكذا لا يُقرأ عند الميت قبل غَسْله.

قوله: (وبكتب الرسالة) ومسُّ المصحف للمحدثِ حرامٌ عندنا مطلقاً، سواء كان مسَّ حروفَه أو بياضه. نعم، يجوزُ مسُّ بياض التفاسير. وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى: أنه يجوز في المصحف أيضاً.

أما قوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [الواقعة: ٧٩] فقال مالك رحمه الله تعالى: إنه خبرٌ لا إنشاء. وذهب إلى التوسُّع كالبخاري، ومعناه: أنَّ المطهرون هم الملائكة فأخبرَ أن القرآنَ لا يمكن أن تقربَه الشياطين وتمسَّه، وأن الملائكة هم الذين يمسُّونه، وليس بإنشاءٍ لِيَشْتَرِطَ الطهارة للمس. ومر عليه السهيلي وقال: إن ﴿ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ وصفٌ للملائكة، فإنَّهم الذين يكونون دائماً على هذا الوصف، أمَّا بنو آدم فإنهم يتنجسون مرَّة ويتطهرون أخرى، فهؤلاء متطهرون، أي طهارتهم كَسْبية لا مُطَهرون، لأنَّه يدل على دوام الطهارة، فلا يكون إلا الملائكة.

١٨٣ ـ قوله: (ثم اضطجع) واعلم أنَّ الحنفيةَ رأوا الاضطجاع بعد سُنَّة الفجر جائزاً، ولم يَروَه سنةً مقصودةً في حقه ﷺ. أمَّا لو أراد أحدٌ أن يقتديَ بعادات النبي ﷺ يؤجر أيضاً، ويصير مقصوداً في حقه. وقال إبراهيم النَّخعي: إنه بدعة. ثم نَسَبَ إلينا أن الاضطجاع بدعةٌ عندنا، مع أنَّ الحنفية لم يقولوا به.

قوله: (خفيفتين) وفي رواية: أنَّه كان يقرأ فيها بسورة الإخلاص، وقل يا أيها الكافرون. وعند الطحاوي أن الإمام الأعظم كان يقرأ تارةً بجزء. قلت: ولعلَّه إذا فات حزبُه من الليل فيطول القراءةَ تلافياً له. وفي «الدر المختار»: أنَّه قرأ مرَّةً داخلَ الكعبة نصفَ القرآن في رَكْعة قائماً على إحدى رجليه، ونصف القرآن في ركعة أخرى هكذا وتحير منه الشامي. قلت: وهو ثابتٌ مرفوعاً أيضاً، كما ذَكَرَهُ أصحاب التفاسير في سورة طه.

قال الحافظ ابن تيمية في بيان نُكتة تخفيف هاتين الركعتين: إنَّ النبي ﷺ كانَ يبدأ وظيفتَه من الليل بالركعتين الخفيفتين، فلما دخل في وظيفة النَّهار أحبَّ أن يبدأها كذلك، لتكون شاكلةُ الوظيفتين واحدة[1].

ثم اعلم أنَّ هذا الحديث أخرجه الطحاوي أيضاً، وفي إسناده قيس بن سليمان مكان مَخْرَمَة بن سليمان، وهو سهو من النَّاسخ قطعاً، فإنَّه لا دخل لقيس في هذا الإسناد. فاعلمه.

٣٨ ـ بابُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ إلاَّ مِنَ الغَشْيِ المُثْقِلِ

١٨٤ ـ حدّثنا إسْماعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنِ امْرَأَتِهِ فَاطِمَةَ، عَنْ جَدَّتِهَا أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّها قَالَتْ: أَتَيتُ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ حِينَ خَسَفَتِ

---

(١) قلت: فهو إذن كقول النبي ﷺ: «صلاة المغرب وتر النهار فأوتروا صلاة الليل» ـ أو كما قال ـ فكما أن صلوات النهار اختتمت بالوتر، كذلك فلتكُنْ صلاة الليل.

الشَّمْسُ، فَإِذَا النَّاسُ قِيَامٌ يُصَلُّونَ، وَإِذَا هِيَ قَائِمَةٌ تُصَلِّي، فَقُلْتُ: مَا لِلنَّاسِ؟ فَأَشَارَتْ بِيَدِهَا نَحْوَ السَّمَاءِ، وَقَالَتْ: سُبْحَانَ اللَّهِ، فَقُلْتُ: آيَةٌ؟ فَأَشَارَتْ أَنْ نَعَمْ، فَقُمْتُ حَتَّى تَجَلَّانِي الغَشْيُ، وَجَعَلْتُ أَصُبُّ فَوْقَ رَأْسِي مَاءً، فَلَمَّا انْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «مَا مِنْ شَيْءٍ كُنْتُ لَمْ أَرَهُ إِلَّا قَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي هذا، حَتَّى الجَنَّةَ وَالنَّارَ، وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّكُمْ تُفْتَنُونَ فِي القُبُورِ مِثْلَ ـ أَوْ قَرِيباً مِنْ ـ فِتْنَةِ الدَّجَّالِ ـ لَا أَدْرِي أَيَّ ذٰلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ ـ يُؤْتَى أَحَدُكُم فَيُقَالُ له: مَا عِلْمُكَ بِهَذَا الرَّجُلِ؟ فَأَمَّا المُؤْمِنُ أَوِ المُوقِنُ ـ لَا أَدْرِي أَيَّ ذٰلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ ـ فَيَقُولُ: هُوَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، جَاءَنا بِالبَيِّنَاتِ وَالهُدَى، فَأَجَبْنَا وَآمَنَّا وَاتَّبَعْنَا، فَيُقَالُ: نَمْ صَالِحاً، فَقَدْ عَلِمْنَا إِنْ كُنْتَ لَمُوقِناً. وَأَمَّا المُنَافِقُ أَوِ المُرْتَابُ ـ لَا أَدْرِي أَيَّ ذٰلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ ـ فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي، سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئاً فَقُلْتُهُ».

قال الأطباء: إنَّ الإغماء يكون في الدماغ، والغَشي في القلب، وهو من النَّواقض عندنا أيضاً، فاعتبر فيه المراتب أيضاً، حيث عَدَّ الثقيلَ منه ناقضاً دون الخفيف.

١٨٤ ـ قوله: (فحمد الله وأثنى عليه) هذه الخُطبة للكسوف، وهي سُنَّة عند أبي يوسف رحمه الله تعالى. وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: إنها ليست من سُنن الصلاة، وإنما خَطَبها لداعية المقام. قلتُ: وهذا من مراحل الاجتهاد.

قوله: (إلاّ قد رأيته) والرؤية غير العلم، فإنَّك ترى الجو من الفَلَك إلى السمك، ولا تعلم كُنه ما في بطنك، فلا يُستدلَ به على العِلمِ المحيط.

٣٩ ـ بابُ مَسْحِ الرَّأْسِ كُلِّهِ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى:

﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]

وَقَالَ ابْنُ المُسَيَّبِ: المَرْأَةُ بِمَنْزِلَةِ الرَّجُلِ، تَمْسَحُ عَلَى رَأْسِهَا، وَسُئِلَ مَالِكٌ: أَيُجْزِىءُ أَنْ يَمْسَحَ بَعْضَ الرَّأْسِ؟ فَاحْتَجَّ بِحَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ.

١٨٥ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيى المَازِنِيِّ، عَنْ أَبِيهِ: أَنَّ رَجُلاً قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ وَهُوَ جَدُّ عَمْرِو بْنِ يَحْيى: أَتَسْتَطِيعُ أَنْ تُرِيَنِي كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَوَضَّأُ؟ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ: نَعَمْ، فَدَعَا بِمَاءٍ، فَأَفْرَغَ عَلَى يَدَيهِ فَغَسَلَ مَرَّتَينِ، ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلَاثاً، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثاً، ثُمَّ غَسَلَ يَدَيهِ مَرَّتَينِ مَرَّتَينِ إِلَى المِرْفَقَينِ، ثُمَّ مَسَحَ رَأْسَهُ بِيَدَيهِ، فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ، بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ حَتَّى ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ، ثُمَّ رَدَّهُما إِلَى المَكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيهِ. [الحديث ١٨٥ ـ أطرافه في: ١٨٦، ١٩١، ١٩٢، ١٩٧، ١٩٩].

قوله: (وقال ابن المسيب)... إلخ يعني أنها لا تمسح على الخِمار اختار فيه مذهبَ

مالك، ولا شك أن الرأس اسم لمجموع العضو، فلا يكون المأمور بالمسح إلا هو، وهذا هو نظر المصنِّف رحمه الله تعالى.

والذي فيه عندي، أنَّ نظر الأئمة دائرٌ في أنَّ الفعلَ إذا أُمر بإيقاعه على محلٍ، فهل يُشترطُ للامتثال به إيقاعُه على جميع المحل، أو يكفي على بعضه أيضاً؟ ولا إجمال في الآية كما قرروه، لأنَّه يكون إما بالاشتراك أو بالغرابة، وليس ههنا واحد منهما. نعم، إن ثَبَتَ أن الإجمالَ قد يكون باعتبار مراد المتكلِّم أيضاً، فهذا النوع ممكن ههنا، إلا أن الإجمال عندهم ينحصر في النحوين فقط.

فنحن معاشر الأحناف تفحَّصْنا حالَ النبي ﷺ في المسح فلم نجد فيه أقلَّ من الرُّبُع فقلنا به، وعلمنا أن الإيقاعَ على الربع يحكي عن الكل، ويقومُ مَقَامه في نظر الشارع، ويؤدي مُؤدَّاه عنده. لحديث المُغيرة رضي الله عنه، فإنه بعد اختلاف ألفاظه لا يدلُ إلا على أنه مسحَ على بعض الرأس، أي الناصية، وهو ما كان شريطةً، وأما على العِمَامة فلأداءِ سُنة الاستيعاب[1].

ولنا ما عند أبي داود: «أنه مسحَ مُقدَّم رأسه ولم ينقض العِمَامة» وفيه أبو مَعْقِل قيل: إنه مجهول. قلت: وتبين لي اسمه وهو حَسَنٌ عندي، وهو عبد الله بن مَعْقِل كما في «الفتح» وفي «تهذيب التهذيب» عبد الله بن مَعقِل عن أنس في المسح على العمامة هو أبو مَعقِل يأتي في الكُنى، سمَّاه صاحب «الأطراف».

وأيضاً عندي مرسلٌ عن عطاء بن أبي رَبَاح: «أنَّ النبي ﷺ كان في سفر وكان على رأسه عِمَامة، فوضَعَها على رقبته ثم مسح رَأسه» فلمثل هذه الأحاديث قلنا: إن الاستيعابَ ليس بفرضٍ. وثَبَتَ في «الفتح» و«العُمدة» عن ابن عمر رضي الله عنه: «أنَّ المسح على الربع كافٍ للخروج عن العُهدة»، فعُلِم أن الاستيعاب لم يكن شرطاً عند السلف أيضاً.

ثم اعلم أنَّ الراوي توجه في قوله: «ولم يَنْقُض العِمامة» إلى أمرٍ مُهِمٍ، لأنَّ السُّنَّة في المسح هو الإقبال والإدبار، فمسَّت الحاجةُ إلى تعليم المسحِ حالةَ التعمم، فإنَّ الإقبال والإدبار متعذران في ذلك الحال، فالظاهر أنَّه أراد أن يعلِّمَ كيفيةَ المسح حال التعمم. والله تعالى أعلم.

وفي «مدارج النبوة» عن ابن الظهيرة: أنَّ الأقوى بما في الباب مذهبُ مالك رحمه الله تعالى. «قلت»: وفي «التفسير الكبير» عن البغوي: أنَّ الأقوى مذهبُ الإمام الأعظم، ولعلَّهُ في «طبقات الشافعية» أيضاً.

---

(١) واعلم أن عامة الأحناف يُنكرون المسح على العِمَامة رأساً. وتُوهِمه عبارة محمد رحمه الله تعالى في «موطئه» أيضاً، إلاّ أن الجَصَّاص صرح في «الأحكام» أنه جائزٌ عندنا. قال: وقد بينا في حديث المُغيرة بن شُعبة: «أنه مسحَ على ناصيته وعِمَامته». وفي بعضها: «على جانبِ عِمَامته». وفي بعضها: «وضع يده على عمامته»، فأخبر أنه فعلَ المفروضَ في مسح الناصية ومسحَ على العِمَامة، وذلك جائزٌ عندنا. اهـ. وكان الشيخ رحمه الله يُطيلُ البحثَ في هذه المسألة في درس الترمذي.

قوله: (وقال ابن المسيب . . . الخ) وعن أحمد رحمه الله تعالى: أنَّ المرأةَ إن مسحت على مُقَدَّم رأسها أجزأها.

١٨٥ ـ قوله: (فَأَفْرَغ على يده) واعلم أنَّه قد مر منا الاختلافُ في غسل اليدين قبل الوضوء، هل هو من آداب المياه أو سُنن الوضوء؟ والذي يظهر أنَّه من باب اختلاف الأنظار فقط، لأنه إذا ثَبتَ غسلهُما قبل الوضوءِ عند الطائفتين.

فالذين قالوا: إنَّه من آداب المياه لم يذكُروا له إلا حِكمة التقديم، وهي صِيَانة الماء، فهذا نظرٌ لا غير.

والذين قالوا: إنَّه من سُنن الوضوء، فكأنهم لم يلتفتوا إلى تلك الحكمة مع اتفاقِهم على أنَّه قبل الوضوء. نعم، لو ثَبتَ عن النبي ﷺ تركُه في وضوئه لكان محلاً للخلاف.

ثم إنه وقع لفظُ الوضوء في حديث المستيقظ فقال: «فلا يَغمِس يدَهُ في وضوئه» فمن هنا دارَ النظرُ في كونه من أحكام الوضوء أو الماء، وحينئذ الأولى أن يسلمَ النظران ويقال: إن الغَسْل إنما هو لأجلِ صيانة الماء، لكنَّ موضِعَهُ قبل الوضوء كما في الحديث، فإنَّ ماءَ الوضوء أولى بالصِّيانة، وحينئذٍ يجتمع النظران ولا يبقى التناقض، ولا يذهب عليك أنَّ غَسلَ اليدين مرتين ههنا من فعله نفسه، وما يذكره من فعله ﷺ الذي رآه، ففيه كما في الرواية التالية: أنَّه كان إلى المرفقين فاعلمه.

٤٠ ـ بابُ غَسْلِ الرِّجْلَينِ إِلَى الكَعْبَينِ

١٨٦ ـ حدّثنا مُوسى بن إسماعيل قَالَ: حَدَّثَنَا وُهَيبٌ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ أَبِيهِ: شَهِدْتُ عَمْرَو بْنَ أَبِي حَسَنٍ سَأَلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ زَيدٍ عَنْ وُضُوءِ النَّبِيِّ ﷺ، فَدَعَا بِتَوْرٍ مِنْ مَاءٍ، فَتَوَضَّأَ لَهُمْ وُضُوءَ النَّبِيِّ ﷺ، فَأَكْفَأَ عَلَى يَدِهِ مِنَ التَّوْرِ، فَغَسَلَ يَدَيهِ ثَلاثاً، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي التَّوْرِ، فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، وَاسْتَنْثَرَ ثَلاثَ غَرَفَاتٍ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ، فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلاثاً، ثُمَّ غَسَلَ يَدَيهِ مَرَّتَينِ إِلَى المِرْفَقَينِ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَمَسَحَ رَأْسَهُ، فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ مَرَّةً وَاحِدَةً، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيهِ إِلَى الكَعْبَينِ».

قوله: (فأقبل بهما وأدبر) والإِقبال والإِدبار حركتان لا أنهما مَسْحتان، كما عن عبد الله بن زيد في الرواية الآتية عقيبها: «فأقبل بهما وأدبر مرة واحدة» فحسبُه مرةً واحدةً مع ذكر الإِقبال والإِدبار. وكذا في حديث الربيع أخرجه الترمذي وغيره قالت: «مسح رأسه، ومسح ما أقبل منه وما أدبر، وصُدغيه وأذنيه مرةً واحدةً، ثم تقول هي: «مسح برأسه مرتين، بدأ بمؤخَّرِ رأسه، ثم بمقدَّمِهِ» فتبين أنَّ مَن ذَكَر التكرار في المسح عنى به الإِقبال والإِدبار.

وقال أبو داود: أحاديثُ عثمان الصِّحاح كلها تدلُّ على المسح مرة. على أنَّه روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى: أنَّ المسح ثلاثاً بماء واحد جائزٌ، كما في «الهداية» وفي قاضيخان عن أبي حنيفة: أنه لو ثلَّث المسح لا تكون بِدعةٌ ولا سُنة، وهو الرجح عندي، وإن كان في بعض الكتب أنَّه بدعة.

أما الإقبال والإدبار فقال النووي: قال أصحابنا: وهذا الردُّ إنما يُستحبُّ لمنْ كان له شعر غير مضفور، أما من لا شعر له على رأسه، أو كان شعرُه مضفوراً، فلا يُستحب له الرد، إذ لا فائدة فيه. ولو ردَّ في هذه الحالة لم يُحسب الردُّ مسحةً ثانيةً، لأن الماءَ صار مستعملاً بالنسبة إلى ما سوى تلك المسحة. انتهى.

أقول وهو باطلٌ قطعاً، بل الإقبال والإدبار لتحقيق الاستيعاب، ويستوي فيه المضفور وغيرُه. وأما حكاية الاستعمال فليست كما قال، لأنه لا يحكم به إلا عند الانفصال وحكمة المسح كما ذكره الشاه ولي الله رحمه الله تعالى: أنَّ دأبَ الشرعِ أنه إذا خفَّفَ في أمرٍ يتركُ له أُنموذجاً لئلا يُذْهَل عن الأصل بالكُلية، كغسل الأرجُل إذا سقط حالَ التخفف أقيم مُقَامه المسح أنموذجاً للغسل وتذكاراً له، وكذلك في مسح الرأس، كان الأصل فيه أيضاً هو الغَسْل، إلا أنَّه اكتفى بالمسح لِمَا نبَّهناك آنفاً.

قلت: وعندي رواية عن علي رضي الله عنه «من الترغيب والترهيب»: أنه لئلا تنتشر الأشعار في المحشَرِ من طول المُكث». وإسناده ضعيف.

قوله: «في الإسناد» وهو جد عمرو بن يحيى. ويعلم من «الموطأ» لمحمد رحمه الله تعالى: أن الضميرَ راجعٌ إلى السائلِ، لأن عبد الله بن زيد ليس جد عمرو، بل جد عمرو بن أبي حسن، كما في الرواية التالية: «شَهِدْتُ عمرو بن أبي حسن سَأل عبد الله بن زيد»... إلخ.

٤١ ـ بابُ اسْتِعْمَالِ فَضْلِ وَضُوءِ النَّاسِ

وَأَمَرَ جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَهْلَهُ أَنْ يَتَوَضَّؤُوا بِفَضْلِ سِوَاكِهِ.

١٨٧ ـ حدّثنا آدَمُ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا الحَكَمُ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جُحَيفَةَ يَقُولُ: خَرَجَ عَلَينَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالهَاجِرَةِ، فَأُتِيَ بِوَضُوءٍ فَتَوَضَّأَ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَأْخُذُونَ مِنْ فَضْلِ وَضُوئِهِ فَيَتَمَسَّحُونَ بِهِ، فَصَلَّى النَّبِيُّ ﷺ الظُّهْرَ رَكْعَتَينِ، وَالعَصْرَ رَكْعَتَينِ، وَبَينَ يَدَيهِ عَنَزَةٌ. [الحديث ١٨٧ ـ أطرافه في: ٣٧٦، ٤٩٥، ٤٩٩، ٥٠١، ٦٣٣، ٦٣٤، ٣٥٥٣، ٣٥٦٦، ٥٧٨٦، ٥٨٥٩].

١٨٨ ـ وَقَالَ أَبُو مُوسى: دَعَا النَّبِيُّ ﷺ بِقَدَحٍ فِيهِ مَاءٌ، فَغَسَلَ يَدَيهِ وَوَجْهَهُ فِيهِ، وَمَجَّ فِيهِ، ثُمَّ قَالَ لَهُمَا: «اشْرَبَا مِنْهُ وَأَفرِغَا عَلَى وُجُوهِكُمَا ونُحُورِكُمَا». [الحديث ١٨٨ ـ طرفاه في: ١٩٦، ٤٣٢٨].

ذهب البخاريُّ إلى طهارةِ الماءِ المستعمل. قال الشيخ ابن الهُمَام وابن نُجَيم رحمهما الله تعالى: إنَّ العراقيين قاطبةً أنكروا روايةَ النجاسة عن الإمام، وهم المُتَثَبِّتُون في نقل مذهب الإمام عندي. وأثبتَها مَنْ وراء النهر من علمائنا، وهي ضعيفة جداً، لأنِّي لا أجدُ أحداً من السلف يُعَامِلُ الماءَ المستعمل معاملة النجاسات، إلَّا أنه لا شك أن المطلوب عند الشرع هو

صيانةُ وضوئه عنه، كما عند الطحاوي عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «لا يَغْتسِلُ أحدكُم في الماء وهو جنب»، فقال: كيف يفعل يا أبا هريرة فقال: «يتناوله تناولاً». وكذا نَهى الرجلَ عن فَضلِ طَهورِ المرأة. عندي يُبتنى على هذه الدقيقة كما سيجيء تقريره.

والحاصل: أنَّ الماءَ المستعملَ طاهرٌ، لا دليلَ على نجاسته، إلا أنَّ التوقي منه مطلوب. ثم إن البخاري رحمه الله تعالى استدل على طهارته بفضل طَهور رسول الله ﷺ، ولي في استدلاله نَظَرٌ ظاهرٌ، وإن كانت المسألةُ صحيحة في نفسها، لأن العلماء ذهبوا إلى طهارة فَضَلاته ﷺ، فكيف بفضلِهِ، فلا تقومُ حجة على الطهارة مطلقاً. نعم، يَثْبت طهارة فضله خاصَّة، وبعد فالأمر سهلٌ، ونَسِبَ إلى مالك رحمه الله تعالى أنه مطهِّر أيضاً.

١٨٧ ـ قوله: (الهاجرة) أي نصفُ النهار، سُمِّي بها لأنَّهم يهجرون الطريقَ في هذا الوقت ويجلسون في بيوتهم.

قوله: (فضل وضوئه) أي المتساقط من الأعضاء.

قوله: (فصلَّى النبي ﷺ)... إلخ ولا دليل فيه على الجمع، لأنَّ الراوي بصدد تعديد ما كان من أفعالِه ﷺ، فجاء الاتصال في الذكر لهذا، لا لأنه تعرَّضَ إلى حال صلاته في الخارج. وهذا كتعديده أشراط الساعة، وربما تكون بينها مدة طويلة، فيجيء أحدٌ من الجهلاء ويظُنها متصلاً واحداً بعد واحد لمجرد القِران في الذِّكر.

قوله: (فمَسَح رأسي) انظر كيف ظهرَ الفرقُ بين قوله: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وقوله: وامسحوا رؤوسكم، فإنَّ المعتبرَ في الأول هو المسحُ المعهودُ في الشرع، وهو ما يكون بإمرار اليد المبتلة. وأما الثاني فهو على مجرد اللغة، ومعناه إمرار اليد لا غير، ولذا قال: «فمسح رأسي» ولم يَقُل برأسي، وأجد هذا المسح للتبريك في الكتب السَّابقة أيضاً. ومنه سُمِّي المسيح، كأنه مَسَحهُ ربُّه وصار مَسِيحاً بِمسحِهِ، ولذا كان محفوظاً عن نزغة الشيطان ومسحُ رأسِ الصبيان للتبريكِ رائج إلى الآن أيضاً.

١٨٩ ـ حدّثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْراهِيمَ بْنِ سَعْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي مَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ قَالَ: وَهُوَ الَّذِي مَجَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي وَجْهِهِ وَهُوَ غُلَامٌ مِنْ بِئْرِهِمْ. وَقَالَ عُرْوَةُ، عَنِ المِسْوَرِ وَغَيرِهِ، يُصَدِّقُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ: وَإِذَا تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ كَادُوا يَقْتَتِلُونَ عَلَى وَضُوئِهِ.

١٨٩ ـ قوله: (كادوا يقتتلون) وهو واقعة صُلح الحُدَيْبِيَة.

٤٢ ـ بابٌ

١٩٠ ـ حدّثنا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ يُونُسَ قَالَ: حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الجَعْدِ

قَالَ: سَمِعْتُ السَّائِبَ بْنَ يَزِيدَ يَقُولُ: ذَهَبَتْ بِي خَالَتِي إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنَ أُخْتِي وَجِعٌ، فَمَسَحَ رَأْسِي وَدَعَا لِي بِالبَرَكَةِ، ثُمَّ تَوَضَّأَ، فَشَرِبْتُ مِنْ وَضُوئِهِ، ثُمَّ قُمْتُ خَلفَ ظَهْرِهِ فَنَظَرْتُ إِلَى خَاتَمِ النُّبُوَّةِ بَيْنَ كَتِفَيهِ مِثْلَ زِرِّ الحَجَلَةِ. [الحديث: ١٩٠ ـ أطرافه في: ٣٥٤٠، ٣٥٤١، ٥٦٧٠، ٦٣٥٢].

بَوَّب بلا ترجمة وقد ذكرنا وجهه.

١٩٠ ـ قوله: (فشربت من وضوئه) والظاهر أنه الباقي في الإناء دون المتساقِط من الأعضاء.

قوله: (زرّ الحَجَلة) وقد أتى كل منهم في تشبيه ما كان أقربُ إليه في ذهنه وكان علامة لختم النبوة. وناسب أن يكونَ على الظَّهر على خلاف ما يكون على جبهة الدَّجَّال من: ك، ف، ر، يقرأه كل راءٍ[1]، وذلك لأنَّ الختمَ يكونُ في الآخر، فناسب الظهر. وطبعه بالنقش المذكور للإشاعة والإعلان، فناسب الوجه[2]. ولم يكن الخاتم في حاق الوسط بل كان مائلاً إلى جانب اليسار، وذلك لأنَّه محل وسوسة الشيطان كما كُشِفَ لبعضهم أنَّ للشيطان خُرطوماً، فإذا وسوس في قلب ابن آدم جلس خلفَه ووسوس من ههنا، فجعل الله سبحانه محفوظاً من الخاتم، فناسب ذلك المحل للختم.

٤٣ ـ بَابُ مَنْ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ غَرْفَةٍ وَاحِدَةٍ

١٩١ ـ حدّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيدٍ: أَنَّهُ أَفرَغَ مِنَ الإِنَاءِ عَلَى يَدَيهِ فَغَسَلَهُمَا، ثُمَّ غَسَلَ ـ أَوْ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ ـ مِنْ كَفَّةٍ وَاحِدَةٍ، فَفَعَلَ ذلِكَ ثَلَاثاً، فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثاً ثُمَّ غَسَلَ يَدَيهِ إِلَى المِرْفَقَينِ مَرَّتَينِ مَرَّتَينِ، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَا أَقْبَلَ وَما أَدْبَرَ، وَغَسَلَ رِجْلَيهِ إِلَى الكَعْبَينِ، ثُمَّ قَالَ: هكذا وُضُوءُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ.

ويُستفاد بلفظ «من» أنَّه يُشير إلى الاستدلال على الجمع فقط، لا أنَّه اختاره بنفسه أيضاً. واعلم أنَّ الخلافَ في الفصل والوصل بين الحنفية والشافعية ليس في الجواز وعدمه، بل في الأوْلَوية، مع أنَّ في «البحر» تصريحاً بأنَّ أصل السنة تتأدى بالوصل أيضاً وكمالَها بالفصل. وهو في «إمداد الفتاح شرح نور الإيضاح» أيضاً، فلا حاجة إلى الجواب عندي.

---

(١) قلت: وعند الترمذي: «يقرأه من يكره عمله» فاحفظه فإن أكثرَ الأحاديث خاليةٌ عنه، وهو مهم.

(٢) قلت: وقد رأيت في الأحاديث كتابة التقدير بين السنن، فعند الترمذي في حديث طويل في بسط الرب تعالى اليدين وعرض ذرية آدم بين يديه فقال: «أي رب ما هؤلاء قال: هؤلاء ذريتك، فإذا كل إنسان مكتوب عمره بين عينيه»... الحديث.

وقد أجاب عنه الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله تعالى[١] أنَّ المرادَ من قوله: «من كُفَّة واحدة» هو الاستعانة بيد واحدةٍ على خِلاف سائر الوضوء، فإنه يُستعان فيه باليدين. فالراوي لا يريد الفصلَ والوصلَ، بل يريد بيانَ استعمال كفة لا كفتين.

وقال آخر: إنَّه من باب تنازع الفعلين، والذي وَضحَ لدي:[٢] هو أنَّ حديث عبد الله بن زيد واقعة واحدة، وفيها الوصل لما في النسائي: «من ماء واحد» وروى: «غَرفة واحدة» لكن لا لكونه سُنة بل لكون الماء قليلاً. أما كونه واقعة فلما أخرجه البخاري في باب الغسل والوضوء من المِخْضَب يكونُ الغُسْل مرتين أيضاً سُنة لهذا الحديث بعينه، مع أنه لم يقل به أحد.

ثم اعلم[٣] ولا تغفل أن هذا من دأبهم أنه إذا تكونُ عندهم واقعةٌ عن النبي ﷺ يُضيفونها

---

(١) قال الشيخ رحمه الله تعالى: وأول ما رأيت هذا الشرح في «شرح ابن مَلَك على مشارق الأنوار» لشمس الدين الصغاني وقد جمع أحاديث الصحيحين. وابن مَلَك مقدَّم على ابن الهُمَام رحمه الله تعالى، وله شرح آخر لصاحب «العناية» أيضاً، إلاّ أنه ليس فيه إلاّ حل الألفاظ؛ كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز مما ضبطه من تقريرات الشيخ رحمه الله تعالى.

(٢) ونص عبارة الشيخ رحمه الله تعالى مما تتعلق بهذا الحديث في موضع آخر هكذا. وأما صفة الوضوء التي أراها عبد الله بن زيد رضي الله تعالى عنه، وفيه ما ظاهرهُ الجمع وهو حديث الباب، فالذي يظهر والله أعلم: أنه أخذها من واقع عينٍ لا عمومَ لها، كما يدلُّ عليه سِيَاق عبد العزيز بن أبي سلمة عند البخاري في باب الغسل من المخضب؛ في أول هذا الحديث: «أتانا رسول الله ﷺ فأخرجنا له ماءً في تَوْرٍ من صُفْر، فتوضأ... الحديث.

ولعل هذه القصة هي التي روتها أم عبد الله بن زيد، وهي أم عُمَارة بنت كعب، اسمها نَسيبة، وزوجها زيد بن عاصم وابناها منه: حبيب وعبد الله كما في «الإصابة» للحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: «أن النبي ﷺ توضأ فأتي بماء في إناء قَدْر ثُلثي المُد». قال شعبة: حفظ أنه غَسَلَ ذراعيه وجعل يدلكهما ويمسحَ أذنيه باطنهما، ولا أحفظُ أنه مسح ظاهرهما. رواه النَّسائي في «سننه» من طريق حَبيب عن عبَّاد بن تميم، وحَبيب هذا هو حَبيب بن زيد بن خلَّاد كما يظهر من «التهذيب». وخلَّاد جدُّ حبيب هذا لعله ابن عبد الله بن زياد كما يظهرُ من قول ابن سعد في ترجمة عبد الله: بلغني أنه قُتِل بالحرَّة، وقُتل معه ابناه: خلَّاد وعلي، كذا في «التهذيب».

وعبَّاد بن تميم هو ابن أخي عبد الله بن زيد، فحديث عبد الله بن زيد إن شاء الله ليس حكاية عن العادة الكريمة، بل هي حكاية فعل جُزئي يمكن حملُه على التخفيف والجواز، دون الإكمال والإتمام كما يُشعر به الاكتفاء بتثنية غَسْلَ الذراعين، مع أن السنة التثليثُ بالاتفاق، وفي حديث أم عُمَارة إشارةٌ إلى قِلة الماء الموجبة للتجوز في الوضوء.

ويُؤيد ما قلنا من كونه حكايةُ فعل جُزئي ما قاله الحافظ رحمه الله تعالى: في رواية مالك عن عمرو بن يحيى المازني، عن أبيه: أن رجلاً قال لعبد الله بن زيد: إن تستطيع أن تُريني كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ؟ فقال عبد الله بن زيد: نعم! فدعا بماء... الحديث، وقال وفي رواية وهيب: فدعا بتَورٍ من ماء، وفي رواية عبد العزيز بن أبي سلمة: أتانا رسول الله ﷺ فأخرجنا له ماءً في تور من صُفْر. قال: والتور المذكور يُحتمل أن يكون هذا الذي توضأ منه عبد الله بن زيد، إذ سئل عن صفة الوضوء، فيكون أبلغُ في حكاية صورة الحال. انتهى كلامه.

(٣) بل كان بعضُهم يداومُ عليها مع عدم كونها مسألة. وأعجب أمثلتِهِ ما أخرجه أبو داود عن أنس قال: «كانت لي ذؤابة فقالت لي أمي: لا أجزها كان رسول الله ﷺ يمدها ويأخذها» ولا يبعدُ أن يكونَ تطبيق ابن مسعود رضي الله تعالى عنه، وأذان أبي مَحْذُورة رضي الله تعالى عنه من هذا الباب. ويجيء تفصيله في موضعه. والله تعالى أعلم.

إليه كالعادة له، ويعبرون عنها كأنها وضوء النبي ﷺ دائماً، ولا يمكن لهم غيره، فإنهم لم يَرَوه إلا كذلك، فلا بد أن يجعلوه كالعادة له، فإن الصحابة لم يتيسر لكل منهم الصُّحبة إلى زمان طويل، بل صَحِبَ بعضُهم مرةً فقط، وبعضٌ آخر أزيدَ منه وهكذا. ثم عبَّر كلُّ واحدٍ منهم عن فعله كما رآه في مدة إقامته.

فلمَّا كان النبي ﷺ توضأ في بيته ووصل فيه بين المضمضة والاستنشاق وغَسْل ذراعيه مرتين، حكاه كذلك وجعله وضوءَ النبي ﷺ. والذي يَذْهَل عن هذه الدقائق يَحسبُه عادةً وسُنة مستمرةً وقاعدةً مُنعقدة، ولا يدري أنه مجرد تعبير منه، لا أنَّه رأى من وضوئه مراراً، ثمَّ حقَّقَ المسألة، ثم أراد أن يذكرَها كما يذكرون المسألة، بيد أنَّه ينقل الواقعة، وهكذا يفعله الرواة في نَقْلِ سائر الوقائع، فيريدون بها حكايتها كما وقعت ولا يتعرضون إلى تخريج المسائل وهكذا فعلوا في مهر صفية رضي الله عنها فقالوا: «وجعل عِتْقَها صَدَاقها» وفعلوا مثله في حديث استقراض الحيوان بالحيوان. وسنقرره إن شاء الله تعالى.

وإنَّما هو إلى الفقهاء فإنهم يُنَقِّحُون المناطَ، ويخرِّجُون عنها الأصول، ويُفرِّعون عليها الفصول، والناس غافلون عن هذا الصنيع. فربما يأخذون المسائل عن تعبيراتهم وليس بشيء عندي. والحاصل: أنَّ وضوء النبي ﷺ عند الصحابة هو ما رأوه ولو مرةً، فهذا عبد الله بن زيد ليست عنده غير تلك الواقعة وحكاية الحال، فنقلها كما رآها، فليُفهم.

إلخ عنه قال: «أتى رسول الله ﷺ فأخرجنا له ماءً في تَوْرٍ من صُفْر، فغسل وجهه ثلاثاً ويديه مرتين»... إلخ. وعند أبي داود في باب الوضوء في آنية الصفر عنه قال: «جاءنا رسول الله ﷺ فأخرجنا له ماءً في تَوْر» فدلَّ على أنَّ ما يحكي عبد الله بن زيد عن وضوئه ﷺ إنما هو واقعةٌ عنده. وعند النسائي عن أم عُمَارة أم عبد الله بن زيد ما يدلُّ على قِلة الماء في تلك الواقعة، وفيه: «أن النبي ﷺ توضأ فأُتي بماءٍ قَدْر ثلثي المُد» فكأنَّها تشير إلى ذلك. (باب قدر الذي يكتفي به الرجل من الماء «نسائي») ولذا اكتفى النبيُّ ﷺ فيها في الغَسْل إلى المِرْفَقين بالمرتين فقط، فلو كان الوصلُ سنةً كاملةً لحديث عبد الله بن زيد ينبغي أن ولنا ما أخرجه ابن السَّكَن في «صحيحه» ونقله الحافظ في «التلخيص الحبير» عن أبي وائل شقيق بن مسلمة، قال: «شَهِدْت علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان توضآ ثلاثاً ثلاثاً، وأفْرَدا المضمضة من الاستنشاق، ثم قالا: هكذا رأينا رسول الله ﷺ توضأ». وأخرج أبو داود أيضاً حديثَ وضوئهما إلاَّ أنه ليس فيه التصريح بالفصل. نعم، ظاهره الفصل قطعاً، وإن كان يُتوهَّمُ من بعض الألفاظ الوصل.

ثم إنَّ عثمان رضي الله تعالى عنه إنما اهتم بوضوءِ النبي ﷺ لأنَّه اختُلف في زمانه في صفة وضوئه كما في «الكنز». عن أبي مالك الدمشقي قال: حُدِّث أن عثمان بن عفان اختلف في خلافته في الوضوء، فأذن للناس فدخلوا عليه فدعا بماء... إلخ، وهكذا فعله علي رضي الله عنه، وبَّوب أبو داود على الفصل. وأخرج تحتَه حديثاً، إلاَّ أنه ليَّنَه لما فيه: ليث بن

سليم. وقد جاء في شواهدِ أمّا ما في طلحة، عن أبيه، عن جده من الجهالات فرفعه الشيخ عمرو بن الصلاح وحَسَّنه[1]. ثم تتبَّعتُ «مسند أحمد» لذلك فتبادر من وضوءِ غيرِ واحد من الصحابة رضي الله تعالى عنه الفصل. والله تعالى أعلم.

ثم اعلم أنَّ الروايات التي وردت فيها غَرفة واحدةً للمضمضة والاستنشاق حَمَلها النووي على الجمع بينهما ستُّ مراتٍ، كل منهما ثلاث مرات. فكأنه أراد إجراء سُنة التثليث فيها أيضاً، وهو أحدُ وجوهِ الجمع عندهم وإن كان عسيراً، ومرَّ عليه ابن القيم وقال: بل هي محمولة على وضوئه مرة مرة، فالجمع في غَرفة واحدةٍ إنما هو في وضوئه مرةً مرةً. وفي الغَرْفتين في وضوئه مرتين مرتين، لا أنه مضمض واستنشق ثلاثاً ثلاثاً، مع غسل سائر الأعضاء مرة مرة.

قلت: ما اختاره ابن القيم هو الأقربُ عندي[2]. وليعلم أنَّ الترمذي نقلَ مذهب الشافعي كالحنفية، حيث قال: قال الشافعي رحمه الله تعالى: إن جَمَعَهُما في كَفٍّ واحدٍ فهو جائز، وإن فَرَّقَهما فهو أحب. اهـ.

قلت: ذلك رواية الزَّعْفَراني عنه، وتلك كانت بالعراق حين استفادته من محمد رحمه الله تعالى، والمعتبرُ عند الشافعية ما اختاره بعده لما رجع إلى مصر.

١٩١ ـ قوله: **(كفة واحدة)** قيل: الكُفَّة لم يثبت في اللغة بمعنى الكَفّ. وقيل: إنه فُعْلَة من نَصَر، بمعنى المرة والصواب أنه غَلَطٌ من الراوي.

٤٤ ـ بابُ مَسْحِ الرَّأْسِ مَرَّةً

١٩٢ ـ حدّثنا سُلَيمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا وُهَيبٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيى، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: شَهِدْتُ عَمْرَو بْنَ أَبِي حَسَنٍ، سَأَلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ زَيدٍ عَنْ وُضُوءِ النَّبِيِّ ﷺ، فَدَعَا بِتَوْرٍ مِنْ مَاءٍ فَتَوَضَّأَ لَهُمْ، فَكَفَأَ عَلَى يَدَيهِ فَغَسَلَهُمَا ثَلَاثاً، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ، فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلَاثاً، بِثَلَاثِ غَرَفَاتٍ مِنْ مَاءٍ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ، فَغَسَلَ

---

(١) لما سئل عبد الرحمن بن مهدي عن اسم جدّه قال: عمرو بن كعب أو كعب بن عمرو، وكانت له صحبة، وقال الدوري عن ابن معين: المحدثون يقولون: إن جدَّ طلحة رأى النبيَّ ﷺ وأهل بيتِهِ يقولون: ليست له صحبة. وقال الخلال عن أبي داود: سمعت رجلاً من ولد طلحة يقول: إن لجدِّهُ صُحبة. قال الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله تعالى: ما نقل عن ابن معين غيرُ قادحٍ، فإذا اعترف أهلُ الشأنِ بأن له صحبةٌ تمَّ الوجه، أهلُ بيته يعرفون أم لا؛ وقال ابن القطان: علةُ الخبرِ عندي الجهل بحال مُصَرِّف بن عمرو والد طلحة، ولكن حَسَّن إسناده ابن الصلاح. كذا في «فتح الملهم» نقلاً عن بعض كتب الشوكاني.

(٢) قلت: وسرحت طرفي في «شرح مسلم» و«زاد المعاد» إلا أني ما وجدتُه فيهما في بادىء النظر، وما أوغلت في طلبِهِ لِقلّة الفرصة إذ ذاك، ولعله سها فيه قلمي في درس البخاري، أو نظري عند المراجعة، إلا أنه شرح صحيح.

وَجْهَهُ ثَلاثاً، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ، فَغَسَلَ يَدَيهِ إِلَى المِرْفَقَينِ مَرَّتَينِ مَرَّتَينِ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ، فَمَسَحَ بِرَأْسِهِ، فَأَقْبَلَ بِيَدَيهِ وَأَدْبَرَ بِهِمَا، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ، فَغَسَلَ رِجْلَيهِ.

وحدّثنا مُوسى قَالَ: حَدَّثَنَا وُهَيبٌ قَالَ: مَسَحَ رَأْسَهُ مَرَّةً.

جَزَمَ البخاري هنا بمذهب الإمام الأعظم رحمه الله تعالى وترك مذهب الشافعية. قال الحنفية: إن الإسباغ في المسح هو بالاستيعاب، لأنه لا يُناسبه التثليث.

١٩٢ ـ قوله: (من ماء) هذا تصريحُ بكونِ الماءِ واحداً.

قوله: (وقال مسح برأسه مرة) وفَهِمَ هذا الراوي عينَ ما فهمه الحنفية: أن الإقبال والإدبار حركتان، والمسحُ واحد. ولم يحملهما على التكرار في المسح كما فَهِمَه الشافعية رحمهم الله تعالى.

٤٥ ـ بَابُ وُضُوءِ الرَّجُلِ مَعَ امْرَأَتِهِ، وَفَضْلِ وَضُوءِ المَرْأَةِ وَتَوَضَّأَ عُمَرُ بِالحَمِيمِ مِنْ بَيتِ نَصْرَانِيَّةٍ

واعلم أن تطُهر الرجل والمرأة من إناء واحد جائزٌ بإجماع المسلمين، وكذا تطهر المرأة بفضلِ الرجلِ أيضاً جائزٌ بالإجماع. وأما تطهر الرجل بفضلها، فذهب جمهورُ السلف والأئمة الثلاثة إلى جوازه، سواء خَلتْ بالماء أو لم تخلِ. وقال أحمد وداود: إنها إذا خلت بالماء واستعملته لا يجوزُ للرجلِ استعمال فضلها. وجمع الخَطَّابِي بين أحاديث النهي عن الفضل وجوازه: بأن المراد من الفضل في أحاديث النهي المُتَساقط من الأعضاء، وفي أحاديث الجواز ما بقي في الإناء.

وحاصله: أنه نهى عن استعمال الماء المتساقِط من الأعضاء، وأباح استعمالَ الماءِ الباقي في الإناء، فلا تنافي بين الحديثين.

وقال آخرون: بل المراد به في الحديثين هو الباقي في الإناء، والنَّهي لئلا تخطر ببالِهِ الوساوس الشهوانية. ويرد عليهم قوله: «وليغترفا جميعاً»، فإن النهي إن كان لأجل الوساوس، فهي في حالة الاغتراف جميعاً أزيدُ وأكثر منها في حالة الانفراد. وحمله بعضهم على التنزيه، وهو الصواب، إلاّ أنهم لم يُبيّنوا مرادَ الحديث، وهو مع كونه بديهياً عسيرٌ. وكأنه من قبيلِ السهلِ المُمتنع، وقد كشفَ اللهُ على مراده.

فاعلم أنَّ النَّهي في الغسل ورد من الطرفين، كما هو عند أبي داود: نهى الرجل أن يغتسل بفضل المرأة، والمرأةَ بفضلِ الرجل» وفي الوضوءِ من جانبٍ واحدٍ فقط، فنهى الرجلَ عن فضلِ المرأة، ورأيتُ عكسَه أيضاً في بعض الروايات، إلاّ أن المحدثين عللوه. ومناطُ النَّهي عندي: هو صِيَانة الطَّهُور عن وقوع الماء المُسْتَعْمَل فيه، كما مرّ مني: أنَّ الماء المُسْتَعْمَل وإن لم يكن

نجساً عند صاحب الشرع، إلاّ أن المطلوبَ الاحتراز عنه والاحتياط فيه، لئلا يقع في مُغْتَسَلِهِ، وهو المذكور في فقهنا، حتى لو سقط الماء المُسْتعمَل في وَضُوئه وغَلَب عليه، لا يجوز الوضُوء منه، ولا يبقى مُطَهِّراً.

ولمّا كانت النساء أقل نظافةً، وأقل احتياطاً في أمور التطهير، خصَّ الرجل بالنهي عن استعمال فضلهِّن. ولو ثَبَتَ عكسه أيضاً، فالنهي عن فَضْل الرجال جَرْياً على مقتضى طَبْعهن، فإنهنَّ يَرَوْن الرجال أقلّ نظافةً من أنفسهن، فراعى في الأول الواقع في نفس الأمر، وفي الثاني الواقع في زَعْمِهنَّ، لئلّا تَتَوَسْوَس صدورهنَّ في استعمال الماء، فإن عدم الوسواس في أمر التَّطَهّر مطلوبٌ. فناسب أن ينهى عن فَضْل الرجال أيضاً، حسماً لمادة الوَسَاوِس وقطعاً لِعِرْقها، والمراد منها التي تقع في طهارة الماء وعدمها، دون الوَسَاوِس الشهوانية.

والحاصل: أن الحديث وَرَدَ على وَفْق طَبْع الرجال والنساء، وإن كان ما في طَبْع الرجل مُوافقاً للواقع، وما في طَبْعهنّ مخالفاً له، إلّا أن الغرضَ لمّا كان قَطْع الوَسْوَاس لم يُنَاظِر معهنَّ، وتركهن على فِطْرَتهن، ولا تبديل لخَلْق الله، نعم الوَسَاوِس التي تكون لا عن منشأ صحيح لم يعتبرها الشرع أصلاً، ولذا أباح الاغْتِرَاف معاً، لأنَّ الذين يكرهون استعمال السُّؤْر لا يَرَوْن به بأساً، ألَا تَرَى أن من يَكْرَه أن يأكل فَضْل طعامك، لا يَكْرَه أن يأكل معك، لأنه لا يراه سُؤْراً فالدَّخْل فيه للسُّؤْر دون الوَسَاوِس. والمعنى أن لا يُسْئِر الرجلُ الماءَ للمرأة، ولا تُسْئِر هي له، فكما أنك تَكْرَه أن تُسْئِر طعامَك وشرابَك لحبيبك، كذلك أراد الشرع أن لا يُسْئِر الزوجان أحدهما للآخر غِسْلَه.

فهذا الحديث من باب حُسْن الأدب، وسدّ الأوهام، وأول ما انتقل إليه ذِهْني من كلام الطَّحَاوِي، فإنه بوَّب أولاً بسُؤْر الهرة، ثم بسؤو الكلب، ثم بسُؤْر بني آدم، وأخرج تحته حديث النهي عن اغتسال الرجل بِفَضْل المرأة وبالعكس، فكأنه أشار إلى أن المعنى في هذه الأحاديث هو السُّؤْرِيَّة والإِسْآر، دونَ الوَسَاوِسِ الشهوانية، فللّه دَرهُ ما أدقّ نَظَره. ويدلك على ما قلنا ما أخرجه النسائي عن أمّ سَلَمَة: «أنها سُئِلَت: أَتَغْتَسِلُ المرأه مع الرجل؟ قالت: نعم، إذا كانت كَيِّسَة». فأشارت إلى أن الأمر يدور على الكِيَاسة وعدمها، ولَمَّا كان الرجل كَيِّساً لم يُنْه عن استعمال فَضْل وضُوئه، بخلاف النساء، فإنهنَّ لَسْن كذلك في عامة الأحوال، وإذا كانت كَيِّسَة تَعْرِف طريق آداب الماء وصيانته،، فلها أن تَغْتَسل معه.

فإن قُلْتَ: إذا كان الأمر كما وَصَفْتَ لِمَ نهى النساء عن اغتسالهنَّ بفَضْل الرجال؟ قُلْتُ: إن التَّقَاطُرَ في الاغتسال يمكن منهم أيضاً، فإنّه استعمالٌ للماء الكثير وغسلٌ لسائر البدن، والأواني كانت مُتَّسِعَة كالمِرْكَن، فيُشْكِلُ فيها التَّحَفُّظ من الرجال أيضاً، فلذا وَرَدَ فيه النهي للطرفين.

فإن قلتَ: وحينئذٍ ينبغي أن يُنْهَى الرجل عن الاغتسال بفَضْل الرجل أيضاً، فَلِمَ خصَّصَ به الزوجين مع أن العِلَّة تشملهما؟ قلتُ: لتحقُّق الاغتسال كثيراً بين الزوجين، بخلاف غيرهما،

وأراد بالمرأة في حديث التَّوَضُّؤ من كانت في بيته، ولم يقل في المرأتين شيئاً، لأنهن يَفْعَلْنَ ما هو عادتهنَّ.

والحاصل: أن الأقسام ستة فَضْل الرجل للمرأة، وبالعكس. وفَضْل الجنس للجنس، وكلٌّ منه إمَّا في الوُضوء، أو الغسْل. والأحاديث وَرَدَت في الأربعة منها، وإن علَّل المحدِّثون واحداً منها كما مرَّ، ولم يَرِد في الاثنين لِمَا بيَّنَّا. وجملة الكلام أن الحديث لا دَخْل فيه للوَسَاوِس الشهوانية، بل وَرَدَ على طبائع الناس في السُّؤر، فالنَّهي فيه كأمر الغُسْل بِغَسْل الميت، والوُضُوء بِحَمْلِه، والمراد بالفَضْل: هو الباقي في الآنية، لا كما قاله الخطَّابي، وتَبِعه الحافظ رحمه الله تعالى.

قوله: (بالحميم)... إلخ، ويُتَبَادَرُ من ظاهر عبارته أنهما واقعتان: الأولى في استعمال الحَميم، والثانية في استعمال ماء النصرانية، مع أنها واقعةٌ واحدةٌ في مكة حين جاء للحج، فقضى حاجته، ثم طلب الماء وتوضأ بالحَمِيم من بيت نصرانية. والظاهر أن الماء إذا كان من بيتها، أنها غَمَسَت فيه يدها أيضاً، ولعلَّه كان من سُؤرها، ومع ذلك توضّأ ابن عمر منه، فَثَبَتَ أن وُضُوء الرجل بفَضْل المرأة لابأس به. وهذا من عادات البخاري حيث يعتبر الاحتمالات القريبة، لأنَّه لمّا شدَّد على نفسه في بابِ الحديث، وأراد أن يخرِّج المسائل، ويَبْسُط فقهه في تراجمه، فلزمه أن يوسِّع في الإشارات وطُرُق الاستدلال.

١٩٣ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ قَالَ: كانَ الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ يَتوضَّؤُونَ فِي زَمانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ جَمِيعاً.

١٩٣ ـ قوله: (جميعاً) قال السِّيرافي: إنه يُسْتَعمل بمعنى كلِّهم، وبمعنى معاً، والأول يدلّ على الاستغراق، والثاني على المَعِيَّة الزمانية وتفصيله: أن هذا اللفظ قد يُستعمل للثاني، أي بمعنى الاجتماع والمَعِيَّة، وهو المناسب ههنا، فإن التعرُّض إلى اغتسال الرجال والنساء مطلقاً ليس بأهم، وإنما المفيد بيانُ اغتسالهما معاً. ثم أقول: والشيء بالشيء يُذْكَر، أن إمامنا رحمه الله تعالى ذهب إلى مقارنة المقتدِي مع الإمام في جميع أفعال الصلاة، واختاره صاحباه أيضاً، إلَّا في التحريمة والتسليم، والشافعي رحمه الله تعالى ذهب إلى التعقيب في جملة أفعالها غير آمين، وتمسَّك من أحاديث الائتمام، وفيها الفاء: «إذا كبر فكبروا...» إلخ، وهي للتَّعقِيب عندهم، فَلزِمَ التَّعقِيب في جميع الأفعال كما أراد.

قلت: وفي «شرح التسهيل»: أن في الفاء الجَزَائية قولان: التَّعقِيب، والمقارنة، وحينئذٍ صحَّت الفاء على مذهبنا أيضاً، ثُمَّ أقولُ من عند نفسي: إن التعقيب قد يكون ذاتياً والبعدية الذاتية اعتبرها أهل اللغة أيضاً فلا تنافيها المقارنة الزمانية، فهي للتَّعْقِيب ذاتاً، والمقارنة زماناً عندي.

ولا بُدَّ أن يكون بين أفعال الإمام والمأموم تقدُّماً وتأخُّراً ذاتاً، وإنما أراد الإمام من المقارنة أن يدخل المقتدي في الرُّكن حين يدخل الإمام فيه، ولا ينتظر بلوغه فيه له، فَيركع حين

يَرْكع، لا أنه ينتظر الإمام حتّى إذا أتمَّ راكعاً رَكَع معه. ومعلومٌ أن رُكُوعَه لا يكون إلّا بعد ركوع إمامه بَعدِيَّة ذاتية، وإن أراد المقارنة، فإن ركوع الإمام كالعِلَّة لركوعه، وهو المُلْحَظُ في الجماعة عندي، لأن ظاهر أمر الجماعة أن تكون حركتهُم واحدةً، وصلاتُهم واحدةً، وقراءتُهم واحدةً[1]، وسنعود، إلى تفصيله في مواضع إن شاء الله تعالى.

٤٦ ـ بابُ صَبِّ النَّبِيِّ ﷺ وَضُوءَهُ عَلَى المُغْمَى عَلَيهِ

١٩٤ ـ حدّثنا أَبُو الوَلِيدِ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ المُنْكَدِرِ قَالَ: سَمِعْتُ جَابِراً يَقُولُ: جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَعُودُنِي وَأَنَا مَرِيضٌ لَا أَعْقِلُ، فَتَوَضَّأَ وَصَبَّ عَلَيَّ مِنْ وَضُوئِهِ، فَعَقَلْتُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَنِ المِيرَاثُ، إِنَّمَا يَرِثُنِي كَلَالَةٌ؟ فَنَزَلَتْ آيَةُ الفَرَائِضِ. [الحديث ١٩٤ ـ أطرافه في: ٤٥٧٧، ٥٦٥١، ٥٦٦٤، ٥٦٧٦، ٦٧٢٣، ٦٧٤٣، ٧٣٠٩].

ولعله أراد بيان مسألة الماء المستعمل.

٤٧ ـ باب الغُسْلِ والوُضُوءِ فِي المِخْضَبِ وَالقَدَحِ وَالخَشَبِ وَالحِجَارَةِ

١٩٥ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُنِيرٍ: سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ بَكْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: حَضَرَتِ الصَّلَاةُ، فَقَامَ مَنْ كَانَ قَرِيبَ الدَّارِ إِلَى أَهْلِهِ، وَبَقِيَ قَوْمٌ، فَأُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِمِخْضَبٍ مِنْ حِجَارَةٍ فِيهِ مَاءٌ، فَصَغُرَ المِخْضَبُ أَنْ يَبْسُطَ فِيهِ كَفَّهُ، فَتَوَضَّأَ القَوْمُ كُلُّهُمْ. قُلْنَا: كَمْ كُنْتُمْ؟ قَالَ: ثَمَانِينَ وَزِيَادَةً.

١٩٦ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ العَلَاءِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ بُرَيدٍ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسى: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَعَا بِقَدَحٍ فِيهِ مَاءٌ، فَغَسَلَ يَدَيْهِ وَوَجْهَهُ فِيهِ، وَمَجَّ فِيهِ.

١٩٧ ـ حدّثنا أَحْمَدُ بْنُ يونُسَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ العَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: أَتَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَأَخْرَجْنَا لَهُ مَاءً فِي تَوْرٍ مِنْ صُفْرٍ، فَتَوَضَّأَ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثاً، وَيَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ، فَأَقْبَلَ بِهِ وَأَدْبَرَ، وَغَسَلَ رِجْلَيهِ.

قوله: (المِخْضَب والقدح)... إلخ، هذا في بيان الهيئة.

قوله: «والخشب والحجارة» هذا في بيان مادتهما.

---

(١) قلت: وذلك لأنه يُعلَم من النظر إلى الشريعة أنه اعتبر الجماعةَ كنفسٍ واحدةٍ في أمور، كإعطاء الأمن، فإنه يسعى به أدناهم، وينفُذُ على الكل، وكما في أمر السلام، ففي «المشكاة» عن عليّ رضي الله عنه قال: «يجزىء عن الجماعة إذا مرّوا أن يُسلم أحدهم، ويجزىء عن الجلوس أن يرد أحدهم». رواه البيهقي في «شعب الإيمان» مرفوعاً. ورواه أبو داود، وقال: رفعه الحسن بن علي، وهو شيخ أبي داود، فهكذا القراءةُ في الجماعة تكون واحدةً عند الحنفية، سواء اعتبرتَها واحدة حقيقةً، أو على طريق أن قراءةَ الإمام قراءةٌ للقوم، والله تعالى أعلم.

١٩٥ ـ قوله: (أتى رسول الله ﷺ)... إلخ، وهذا تصريحٌ بأنه ﷺ جاءه في بيته وتوضّأ، فكانت هذه واقعةٌ عند عبد الله بن زيد، وفيها تصريحٌ بغسل المرفقين مرتين. وأمَّا الغسل إلى الرُّسْغَين فهو ثلاثُ مرارٍ باتفاق الروايات.

١٩٨ ـ حدّثنا أَبُو اليَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَيدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ، أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ: لَمَّا ثَقُلَ النَّبِيُّ ﷺ وَاشْتَدَّ بِهِ وَجَعُهُ، اسْتَأْذَنَ أَزْوَاجَهُ فِي أَنْ يُمَرَّضَ فِي بَيْتِي، فَأَذِنَّ لَهُ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ بَينَ رَجُلَينِ تَخُطُّ رِجْلاهُ فِي الأَرْضِ، بَينَ عَبَّاسٍ وَرَجُلٍ آخَرَ، قَالَ عُبَيدُ اللَّهِ: فَأَخْبَرْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ: أَتَدْرِي مَنِ الرَّجُلُ الآخَرُ؟ قُلتُ: لَا، قَالَ: هُوَ عَلِيٌّ. وَكَانَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تُحَدِّثُ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ بَعْدَ مَا دَخَلَ بَيتَهُ وَاشْتَدَّ وَجَعُهُ: «هَرِيقُوا عَلَيَّ مِنْ سَبْعِ قِرَبٍ لَمْ تُحْلَلْ أَوْكِيَتُهُنَّ، لَعَلِّي أَعْهَدُ إِلَى النَّاسِ». وَأُجْلِسَ فِي مِخْضَبٍ لِحَفْصَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ، ثُمَّ طَفِقْنَا نَصُبُّ عَلَيهِ مِنْ تِلْكَ القِرَبِ، حَتَّى طَفِقَ يُشِيرُ إِلَينَا: أَنْ قَدْ فَعَلْتُنَّ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى النَّاسِ.

[الحديث ١٩٨ ـ أطرافه في: ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٧٩، ٦٨٣، ٦٨٧، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٦، ٢٥٨٨، ٣٠٩٩، ٣٣٨٤، ٤٤٤٢، ٤٤٤٥، ٥٧١٤، ٧٣٠٣].

٤٨ ـ باب الوضُوءِ مِنَ التَّوْرِ

١٩٩ ـ حدّثنا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيمَانُ قَالَ: حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ يَحْيى، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كَانَ عَمِّي يُكْثِرُ مِنَ الوُضُوءِ، قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيدٍ: أَخْبِرْنِي كَيفَ رَأَيتَ النَّبِيَّ ﷺ يَتَوَضَّأُ؟ فَدَعَا بِتَوْرٍ مِنْ مَاءٍ، فَكَفَأَ عَلَى يَدَيهِ، فَغَسَلَهُمَا ثَلَاثَ مِرَارٍ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي التَّوْرِ، فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ غَرْفَةٍ وَاحِدَةٍ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَاغْتَرَفَ بِهَا، فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ غَسَلَ يَدَيهِ إِلَى المِرْفَقَينِ مَرَّتَينِ مَرَّتَينِ، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِهِ مَاءً فَمَسَحَ بِهِ رَأْسَهُ، فَأَدْبَرَ بِهِ وَأَقْبَلَ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيهِ فَقَالَ: هكذا رَأَيتُ النَّبِيَّ ﷺ يَتَوَضَّأُ.

٢٠٠ ـ حدّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَعَا بِإِنَاءٍ مِنْ مَاءٍ، فَأُتِيَ بِقَدَحٍ رَحْرَاحٍ فِيهِ شَيءٌ مِنْ مَاءٍ، فَوَضَعَ أَصَابِعَهُ فِيهِ، قَالَ أَنَسٌ: فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ إِلَى المَاءِ يَنْبُعُ مِنْ بَينِ أَصَابِعِهِ، قَالَ أَنَسٌ: فَحَزَرْتُ مَنْ تَوَضَّأَ منهُ مَا بَينَ السَّبْعِينَ إِلَى الثَّمَانِينَ.

١٩٨ ـ قوله: (اسْتَأْذَنَ)... إلخ، إما لأن القَسْمَ كان واجباً عليه، أو استحباباً لتطييب قلوبهنَّ.

قوله: (بين رَجُلَيْن)، وفي تعيين الرجل الآخر اختلاف، وإنما أُبْهِمَ، لأنهم كانوا يتناوبون الأخذَ بيده الكريمة ﷺ، تارةً هذا، وتارةً هذا: وكان العباس رضي الله عنه أدَام الأخذ بيده لِمَا له من السن والعمومة، كذا قال النووي. وحمله العَيْني على تعدّد الوقائع.

قوله: (سَبْعِ قِرَب)... إلخ، وفي كتب السِّير: أن تلك السَّبْع كانت من الآبار السَّبْع، ولعلّ تعدّد السبعِ وعدم الحل دخلا في الشفاء، كما يكون مثل هذه الشرائط في باب العملياتِ والتعويذاتِ كثيراً.

قوله: (ثم خرج إلى الناس)... إلخ، وخروجه هذا إنما هو في العشاء عندي.

ذِكْرُ عدد صلواته ﷺ في مرض موته، وخروجه إلى المسجد وتحقيقه على خلاف ما اختاره الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى

واعلم أنَّ الروايات في غَيْبُوبته ﷺ في مرضه عن المسجد مختلفةٌ: فعند البخاري أنَّه غاب ثلاثة أيام، واختاره البيهقي وتَبِعَه في ذلك الزَّيْلَعِي. وعند مسلم أنَّه غاب خمسة أيام، واختاره الحافظ.

قلت: ولعلّ الحافظ رحمه الله تعالى عدّ الكُسُور أيضاً، ولعلّ ابتداءَ الغَيْبة عنده يكون من ليلة الخميس، وحينئذٍ لو اعتبرنا ذلك اليوم مع يوم الاثنين حصل الخَمْس، ومَنْ قال بثلاثة أيام، اعتبر اليوم التام، فارتفع الخلاف.

ثم إنَّهم اتفقوا على أنَّه خرج في صلاة من تلك الأيام، ولعلّه ظُهْر السبت أو الأحد، لأنَّ الغَيْبة لمّا كانت من عشاء الخميس على ما اختاره الحافظ، فلا يُمكِنُ أن يكون ظُهْر هذا اليوم، ولا من يوم الجمعة، وتُوفِّي يوم الاثنين، فتعيَّن أن يكون إما ظُهْر السبت أو الأحد. والعجب من الحافظ حيث جَعَلَ قدوتَه فيه الإمام الشَّافعيّ رحمه الله تعالى، مع أنَّ الإمام رحمه الله تعالى وإن اختار شركته في صلاةٍ واحدةٍ، إلاّ أنَّه ذَهَبَ إلى أنَّها الفجر، بخلاف الحافظ، فإنَّه اختار أنَّها الظُّهْر.

أقول: والذي تبيّن لي: هو أنَّه ﷺ دَخَلَ في أربع صلوات بعد الغَيْبُوبة:

الأولى: العشاء التي غُشِيَ عليه في ليلتها ـ كما في رواية الباب ـ فإنَّه لم يستطع أولاً أن يَخْرُج، ثم وجد في نفسه خِفَّة، وخرج إليها وصلّى بهم وخطب النَّاس، كما عند البخاري، وفيه: قالت وخَرَجَ إلى النَّاس فصلّى لهم وخَطَبهم. وأوّله الحافظ رحمه الله تعالى، وقال معناه: إنه أراد الخروج، ثم لم يَقْدِر عليه.

والثانية: الظُّهْر من أي يوم كانت، وأقرَّ بها الحافظُ رحمه الله تعالى أيضاً.

والثالثة: المغرب كما هو عند الترمذي في باب القراءة بعد المغرب، عن أمّ الفَضْل قالت: «خرج إلينا رسول الله ﷺ، وهو عاصبٌ رأسه في مرضه، فصلّى المغرب، فقرأ بـ: المرسلات، فما صلاّها بعد حتى لَقِيَ الله عزّ وجلّ. وهو عند النسائي أيضاً، وأوّله الحافظ بأنَّه خرج من مكانه إلى موضع في بيته، لا أنه خرج إلى المسجد.

والرابعة: الفجر من اليوم الذي تُوُفِّي فيه كما في «مغازي موسى بن عُقْبَة»، وهو تابعي صغير السِّن، وأقرَّ بها البيهقي أيضاً، ودخل فيها في الركعة الثانية، وصَلّاها خلف أبي بكر

رضي الله عنه. نعم، ظاهر البخاري خلافه، إلاّ أني جَمَعْتُ بينهما بأنه اقتدى من حُجْرَته، ولم يَخْرُج إلى المسجد.

فهذه أربع صلوات دخل فيها النبي ﷺ بعد غَيْبُوبته عن المسجد، ولم أَجِد شَرِكَته في العصر في يوم، وكذا لم أجِد الترتيب في تلك الصَّلاة. وأقرَّ الترمذي أنه صلّى في مرض وفاته ثلاث صلوات، وزِدْتُ عليه رابعة، وهي المغرب.

وفي العَيْنِي: أنه ذهب جماعةٌ إلى القول بتعدّد الصلوات حتى نُقِل عن الضِّيَاء، وابن ناصر، وابن حِبَّان: أنَّ من أنكر تعدّد خروجه ﷺ إلى الصَّلاة، فإنَّه جاهلٌ عن الحديث.

ثم اعلم أني بالغت في هذا التفتيش، لأنه يُفِيدُنا في مسألةِ القراءةِ خلفَ الإمام، لأنه ثَبَتَ عند الطَّحَاوي خروجُه في صلاة جَهْرِيَّة، وأخذ القراءةَ من حيث تَرَكَها أبو بكر رضي الله تعالى عنه، وحينئذٍ لا بُدَّ أن تَفُوتَه الفاتحة، كلُّها أو بعضُها، فلو كانت رُكْناً لَزم أن لا تتِمّ صلاته ﷺ، والعياذ بالله، فهذه آخر صلاة صلاها النبي ﷺ كانت مُسْتَدَلاً للحنفية، ولم يَشْعُر به أحدٌ منهم غير ابن سيِّد الناس في «شرح الترمذي»، إلاّ أنه لم يُجِب عنه.

وعَرَضَ للحافظ رحمه الله تعالى إشكالٌ آخر، وهو: أنَّ الصَّلاة التي خَرَج إليها النبيّ ﷺ هي الظُّهر عنده، فكيف أخذَ القراءةَ من حيث تَرَكَها أبو بكرَ رَضِي الله تعالى عنه؟ فالتزم أنَّ أبا بكر رضي الله تعالى عنه لعلّه جَهَر بآيةٍ منها. وأمَّا على ما اخْتَرْتُ، فلا حاجة إلى هذا التأويل، فإنه ثَبَتَ خروجُه إلى العشاء أيضاً، وهي جَهْرِيَّة.

ولفظ الطَّحَاوِي في قصة مرض موته: «وجَدَ رسول الله ﷺ من نفسه خِفَّةً، فخرج يُهَادَى بين رجلين، فلمَّا أحسَّ أبو بكر، سبحوا به، فذهب أبو بكر يتأخَّر، فأشار إليه النبيُّ ﷺ مكانك، فاسْتَتَمَّ رسول الله ﷺ من حيث انتهى أبو بكر من القراءة»، ورواه ابن ماجه، والدَّارقطِنيُّ، وأحمد في «مسنده»، وابن الجَارُود في «المُنْتَقى»، وأبو يَعْلَى في «مسنده»، والطَّبَرِي في «تاريخه»، وابن سعد في «الطبقات»، والبَزَّار في «مسنده».

وإذ قد عَلِمْتَ أنَّه خَرَج في أربع صلواتٍ، منها الفجر والمغرب، أَمْكَن لنا أنْ نقول: إنَّ ما عند الطَّحَاوِي قصةٌ في إحدى هاتين الصَّلاتين، وأخذ فيها النبيُّ ﷺ القراءةُ من حيث تركها أبو بكر رَضِي الله تعالى عنه، ولم يُدْرِك الفاتحةَ كلَّها أو بعضَها، ثم صحَّت صلاته، وحُسِبَت قراءة أبي بكر رَضِيَ الله تعالى عنه عن قراءته، فلو كانت الفاتحة ركناً لا تصحُّ الصَّلاة بدونها، فأين ذَهَبْتَ من صلاة النبي ﷺ هذه؟ وقد بَسَطْتُ فيه الكلام في رسالتي بالفارسية المسماة بـ«خاتمة الخطاب في فاتحة الكتاب».

ومرَّ الحافظ على رواية ابن ماجه هذه ـ وهي عند الطَّحَاوي أيضاً ـ فَحَكَمَ عليها بالحُسْن، وحَكَمْتُ عليها بالصحة، وعَزَوْتُها إلى الحافظ رحمه الله تعالى، فاعترض عليَّ بعضُ المُدَّعِين بالعمل بالحديث: أنه خلافُ الواقع، فإن الحافظ رحمه الله تعالى لم يَحْكُم عليه بالصحة، فأَجَبْتُ له: أن الحافظ رحمه الله تعالى مرَّ عليها في موضعين، فحكم بالحُسْنِ في المجلد الثاني، وبالصحة في المجلد السادس.

٤٩ ـ باب الوُضُوءِ بالمُدِّ

٢٠١ ـ حدّثنا أَبُو نُعَيم قَالَ: حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ جَبْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَساً يَقُولُ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَغْسِلُ ـ أَوْ كَانَ يَغْتَسِلُ ـ بالصَّاعِ إِلَى خَمْسَةِ أَمْدَادٍ، وَيَتَوَضَّأُ بِالمُدِّ.

واعلم أنهم اتفقوا على أنَّ الصَّاع أربعة أمْدَاد، واختلفوا في تقدير المُدِّ: فقال العِرَاقِيُّون: إنَّ المُدَّ رَطْلَان، وقال الحِجَازِيُون: إنَّه رَطْلٌ وثُلُث. وعلى هذا يكون الصَّاعُ ثمانية أرْطَالٍ عند العِرَاقِيين، وخمسةُ أَرْطَالٍ وثُلُث عند الحِجَازِيين.

قلت: ولا يمكن لأحدٍ أن يُنْكِرَ صَاعَ العِرَاقِيين، فإنَّه كان مُسْتَعْمَلاً في زمن النبيّ ﷺ قَطْعاً، لِمَا رُوِيَ من غير وجهٍ: «أنه كان يتوضأ بالمُدِّ». ثم أَخْرَج أبو داود عن أنس قال: «كان النبيُّ ﷺ يتوضَّأ بإناءٍ يسع رَطلين»... إلخ. وفيه شَرِيك، وأَخْرَجَ عنه مسلم، وعند النَّسَائِي عن موسى الجُهَنِي قال: «أتى مُجَاهِد بقَدَحٍ حَزَرْتُه ثمانية أرْطَالٍ، فقال: حدَّثتني عائشة: أن رسول الله ﷺ كان يَغْتَسِلُ بمثل هذا». وعند الطحاوي عن إبراهيم قال: «قدَّرْنا صاعَ عُمر، فوجدناه حَجَّاجِيّاً»، والحَجَّاجِيّ عندهم: ثمانية أرْطَال.

والحافظ لمَّا مرَّ على صاعنا سمّاه حَجَّاجِياً، ولم يُسَمِّهِ فَارُوقِياً، مع أنَّ الحجَّاج إنما صَنَعَ صاعَهُ على صاع عمر، وكان يَفْتَخِرُ عليهم بذلك، وهو صاع عمر بن عبد العزيز أيضاً، فأصله عن عمر رضي الله عنه، والحَجَّاج شَهَرَه لا أنه صنعه هو. ومنهم مَنْ أَرَادَ من كونِه عُمَرِيّاً عمر بن عبد العزيز، وهو أيضاً عُدُولٌ عن الصواب. فإن صاعَنا ثَبَتَ في عهده ﷺ ثبوتاً لا مردَّ له.

وفي الباب روايات أُخْرَىَ تدلُّ على مذهبنا، إلاَّ أنَّا لم نُرِدْ استيعابها، لأنَّه لا يسع لأحدٍ أن يُنْكِر على صاع الحنفية، وأقرَّ به ابن تيمية رحمه الله تعالى، إلاَّ أنه قال: إنَّ الصَّاعَ في الوضوء والغُسْل ثمانية أرْطَال، وفي صدقة الفِطْر خمسة أرْطَال وثُلُث. ونحن نقول: إنَّ الاحتياط أن يؤخذ في جميع المواضع بثمانية أرْطَال.

ثم اعلم أنَّه أخرج ابن حِبَّان في «صحيحه» عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أنَّ رسولَ الله ﷺ قيل له: إنَّ صاعنا أصغر الصِيعَان، ومُدَّنا أكبر الأمْدَاد فقال: اللهم بارك لنا في صاعنا، وبارك لنا في مُدِّنا»، ولا يبدو في بادي النظر مَحَطُّ سؤالهم، فإنَّ كون الصَّاع صغيراً، والمُدّ كبيراً لا يظهر فيه معنى الشِّكَاية. وكنت متردداً في مراده حتى رأيت عبارة في «موطأ مالك» رحمه الله تعالى في الظِّهار، انكشف بها المراد، وأخذت منه أنَّ المُدَّ عندهم كان باعتبار طعام رجلٍ واحدٍ، وكان مِكْيَالُهم لطعامهم وشرابهم مُستَعمَلاً عندهم في البيوت بخلاف الصاع فإنه كان مستعملاً فيما بينهم في التجارات. وفي المقدار الكثير يطبخون الطعام كَيْلاً في زماننا أيضاً، وحينئذٍ حاصل سؤالهم: أن المُدَّ الذي نستعمله في البيوت في طعامنا كبيرٌ، والصاع الذي في التجارات صغيرٌ، فكأنهم شَكُوا من كثرة المصارف وقلة المال، فدعا لهم: «اللهم بارك لنا...» إلخ. وحملوه على البركة المعنوية، وحَمَلْتُه على البركة الحِسِّيَة أيضاً، حيث صار

ثمانية أرْطَال في زمن عمر رضي الله عنه مع بقاء اسمه، ولعلّه زاد ثمنه، فبقاء الاسم والثمن مع زيادة الوزن هو ثمرةُ دعاء النبي ﷺ، فصاعنا من ثمرات دعائه ﷺ.

وأمّا وجه رَوَاجه في زمن عمر رضي الله عنه دون زمنه ﷺ، فَوُفور الأشياء في زمن عمر رضي الله عنه، بخلاف زمن النبي ﷺ.

ويُسْتَفَاد مِنْ هذا الحديث تعدّد الصِيعَان في عهد النبيّ ﷺ كما قلت: إنَّ صَاع العِرَاقيين والحِجَازيين كلاهما كانا في زمنه ﷺ، وإنْ كان أحدهما أقل استعمالاً من الآخر، على أنه يَنْهَدِم منه أصل المقدمة المتفق عليها أيضاً، لأنه يدلُ على أنَّ المُدَّ ليس رُبْع الصَّاع، فاختلفت الأَمْدَاد أيضاً، وحينئذٍ لا يكون أكبر الأَمْدَاد رُبْع أصغر الصِيعَان، ثم «الصُّوَاع» في سورة يوسف والصَّاع واحدٌ، مع أن الصُّوَاع أكبر من صاع الشافعية. وفي «الفنجاب»: مِكْيالٌ يُقَال له "جها" وظنّي أنَّه من الصَّاع مكيال آخر "كروه"، ولعلَّه من الكُرّ. وليُعْلَم أن الناس إنما تحيَّروا في معرفة مقادير هذه المكاييل لفُقدانها في زماننا، وانقطاع العمل عمّا كانت في عهد النبي ﷺ، فتعلَّلنا عنها بالاسم فقط، وهذا هو الحال في جميع الأشياء التي لا توجد بين الناس.

وقد تصدَّى صاحب «القاموس» لبيان تعداده، فقال: إنَّ المُدَّ مكيالٌ يسع حَثْيَة من حَثْيَة الرجل المتوسط، والصَّاع ما يَسَع أربع حَثَيَات كذلك.

قلت: ولو كان المقصودُ بيان استقامة الحساب على مذهب الشافعية، فإنَّه يستقيمُ على مذهب الحنفية أيضاً، فإنَّ صاعهم إن كان يتمّ بأربع حَثَيَات، فصاعنا يتمّ بستة حَثَيَات.

وصاحب «القاموس» كما أنَّه لغوي كذلك حافظٌ للحديث أيضاً، وقد سَمِع مرّة أربعمائة سطر، فَوَعاها من ساعته. وقد صنَّف «القاموس» في اليمن، وهو شافعي، ومعتقدٌ لأبي حنيفة رحمه الله تعالى، إلاّ أنه قد يتجاوزُ عن الحد في حماية مذهبه، وله رسالة بالفارسية سمَّاها: «نور سعادت»، وأتى فيها برواياتٍ لا أصل لها عند المحدِّثين، وهكذا قد يذكر لتأييد مذهبه أسماء الصحابة ولا يكون له أصلٌ، ولا يكون مقصوده منه إلاّ تكثير السواد، كما فعله في مسألة رفع السَّبَّابة، فإنَّه لم يثبت عمَّا ذكره من عدد الصحابة قط. وهكذا فعل في رفع اليدين، فقد عدّ فيه جماعاتٍ كثيرةً. مع أنه خلاف الواقع، كما سنحقِّقه في بابه إن شاء الله تعالى.

ولنا أحاديث عند الطَّحَاوي، وأبي داود، والنَّسائي، وقد مرَّ أن النَّسائي أذكى من مسلم، وأمَّا أبو داود، فهو حنبلي راوٍ لفِقه الإمام أحمد رحمه الله تعالى، كمحمد وأبي يوسف لفقه الحنفية، ومَنْ عدَّه من الشافعية، فكأنَّه لم يقصد به إلاّ تكثيرَ السواد، ولا ريب أنَّه حنبلي فاعلمه.

ثم اعلم أنَّ ابن جَبْر هذا الذي في إسناد البخاري، هو الذي يفسِّر المُدّ: أنه رطلان عند أبي داود، ولم يُرْوَ في تحديد الماء في الوضوء عن الأئمة شيء، غير أنَّه يتوضّأ وضوءاً بين الوضوءين، ووقَّته محمد رحمه الله هنا بالمُدّ تبعاً للحديث، والحافظ رحمه الله تعالى لم يذكر اسمه، وضرب عنه كَشْحاً، وأغمض عنه، وأمَّا خمسة أَمْدَاد في الغُسْل، فقيل: المُد للوضوء، وأربعة أَمْدَاد للغُسْل. وقيل هو للغُسْل إلاّ أنه إذا أراد الماء من الصَّاع فإلى خمسة أَمْدَاد.

وقدَّره علماء الهند أنه مائتان وسبعون «تولجة» وكتب فيه ابن حَزْم شيئاً في «المُحَلى»، وظنِّي أنَّه خلاف الواقع. وفي الأوزانِ رسالةٌ (للملامبين)، ولكنَّها نادرة، ورسالةٌ أخرى للمخدوم هاشم السِّنْدِهي، ورأيتها فوجدت فيها مثل ذلك. وسها مولانا عبد الحي رحمه الله تعالى في حساب نِصَاب الفضة والذهب، ووجهه أنَّه اعتبر بالأحمر ما هو عند الأطباء، وهو أربع شعيرات، وفي الخارج هي قريب من ثلاث شعيرات، وما حقَّق القاضي ثناء الله الفاني فتى رحمه الله تعالى فيه هو الصحيح. قال الشيخ السِّنْدِي في بيان وزن الصَّاع:

"صاع كوفى هست أي مرد فيهم ... دو صد هفتاد تولـه مستقيم
باز ديناري كه دارد اعتبار ... وزآن از ماشه دان نيم وجهار"

وقد أضفت إليهما بيتين آخرين فقلت:

"درهم شرعي أزين مسكين شنو ... كان سه ماشه هست يك سرخه دو جو
سرخه سه جوهست ليكن باوكم ... هشت سرخه ماشه أي صاحب كرم"

٥٠ ـ باب المَسْحِ عَلَى الخُفَّينِ

٢٠٢ ـ حدّثنا أَصْبَغُ بْنُ الفَرَجِ المِصْرِيُّ، عَنِ ابْنِ وَهْبٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عَمْرٌو، قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو النَّضْرِ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: أَنَّهُ مَسَحَ عَلَى الخُفَّينِ. وَأَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ سَأَلَ عُمَرَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ: نَعَمْ، إِذَا حَدَّثَكَ شَيْئاً سَعْدٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، فَلا تَسْأَل عَنْهُ غَيْرَهُ. وَقَالَ مُوسى بْنُ عُقْبَةَ: أَخْبَرَنِي أَبُو النَّضْرِ: أَنَّ أَبَا سَلَمَةَ أَخْبَرَهُ: أَنَّ سَعْداً حَدَّثَهُ فَقَالَ عُمَرُ لِعَبْدِ اللَّهِ نَحْوَهُ.

٢٠٣ ـ حدّثنا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ الحَرَّانِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ يَحْيى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ المُغِيرَةِ، عَنْ أَبِيهِ المُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: أَنَّهُ خَرَجَ لِحَاجَتِهِ، فَاتَّبَعَهُ المُغِيرَةُ بِإِدَاوَةٍ فِيها مَاءٌ، فَصَبَّ عَلَيهِ حِينَ فَرَغَ مِنْ حَاجَتِهِ، فَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى الخُفَّينِ.

٢٠٤ ـ حدّثنا أَبُو نُعَيم قَالَ: حَدَّثَنَا شَيْبَانُ، عَنْ يَحْيى، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ أُمَيَّةَ الضَّمْرِيِّ، أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ يَمْسَحُ عَلَى الخُفَّينِ.

وَتَابَعَهُ حَرْبُ بْنُ شَدَّادٍ، وَأَبَانُ، عَنْ يَحْيى. [الحديث ٢٠٤ ـ طرفه في: ٢٠٥].

وراجع لتعريف الخفّ «الكبيري»، ويُشْتَرط عندهم أنْ يكون بحيث يمكن فيه تتابع المشي، ولذا يستعملون في الإبل الأخفاف، لأنَّ الخُفَّ عندهم اسمٌ لِمَا يمكن فيه قطع المسافة وليست ترجمته "موزة"، بل هو خلاف المراد، لأنَّه لا يظهر منه هذا المعنى.

٢٠٢ ـ قوله: (وإنَّ عبد الله بن عمر سأل)، قيل: وجه السؤال أنَّه كان يعرفُ المسحَ في السفر، فسأل عن حالِ الإقامة في البيوت أيضاً. قلت: ولا حاجةَ إلى هذا التأويل أيضاً، فإنَّ أمور الدين تُعْرَف شيئاً فشيئاً، ومعلوم أنه لم يكن عندهم المدارس يتدرَّسُون فيها المسائل، بل

كانوا يتعلَّمون المسائل بحسب الحاجات والواقعات. ثم لا يخفى عليك أن ابن عمر رَضِيَ الله عنه هذا الذي يسأل عن المسح، هو حامل لواء رفع اليدين، مع أنه لم يَثْبُت عن الخلفاء الثلاثة.

واعلم أنَّه لا ذكر في حديث المُغِيرَة للجَوْرَبَيْنِ والنَّعْلَين أصلاً، وهو وهمٌ قطعاً، فإنَّ هذه الواقعة قد رُوِيَت في نحو سبعين طريقاً، ولا يذكر أحدٌ أنَّ النبيَّ ﷺ مسح فيها على الجَوْرَبَيْن والنَّعْلَيْن. فما أخرجه الترمذي وهمٌ قطعاً، وإنما صحَّحه نظراً إلى صورة الإسناد فقط.

٢٠٥ ـ حدّثنا عَبْدَانُ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا الأَوْزَاعِيُّ، عَنْ يَحْيى، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: رَأَيتُ النَّبِيَّ ﷺ يَمْسَحُ عَلَى عِمَامَتِهِ وَخُفَّيهِ.

وَتَابَعَهُ مَعْمَرٌ، عَنْ يَحْيى، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَمْرٍو قَالَ: رَأَيتُ النَّبِيَّ ﷺ.

٢٠٥ ـ قوله: (يمسح على عِمَامته)... إلخ، وبظاهره أخذ أحمد رحمه الله تعالى، واختار أنَّ الفريضة تتأدى بالمسح عليها بشرط أنَّ تكون مُحَنَّكَةً، وشرائطها شرائط الخُفّ. وجزم الشافعي رحمه الله تعالى: أنَّه لو مسح على بعض الرأس والعِمَامة، خرج عن عهدة الاستيعاب، وهكذا قال المالكية، إلاّ أنَّ القاضي أبو بكر بن العَرَبي منهم قال: إنَّ القدر المستحب لا يَتَأَدَّى عندهم بالمسح عليها. ومذهب الحنفية أنَّه غير مُعْتَبَرٌ، وفي «الموطأ»: بلغنا أنه كان ثُمَّ تُرِكَ، ولذا وقع في بعض عباراتهم أنه بِدْعة عندنا. ومرَّ أبو عمرو في «التمهيد» على أحاديث المسح على العِمَامة، وحكم عليها بأنَّها مَعلُولة كلها. وقال ابن بَطَّال: الأَصِيلي: قال ذِكْر العِمَامة في هذا الحديث من خطأ الأَوْزَاعي. قال الحافظ: وله مُتَابعات أيضاً، وإن سلَّمنا تفرُّدَه، فإنَّه لعلو كَعْبه، وجلالة قدره لا يوجبُ الإعلال أيضاً، وأظنُّ أنَّ هذه واقعة عمرو بن الضَّمْرِي واقعة الحَضَر، والله تعالى أعلم.

قلت: والبخاري وإن أخرج حديث المسح على العِمَامة، إلَّا أنَّه لم يُتَرْجِم عليه بهذه المسألة، فدلّ على ضعفٍ فيه، لأنَّه تحقَّق عندي من عاداتِه أنَّ الحديث إذا كان قوياً عنده، ويكون فيه لفظ يتردَّد فيه النظر، يخرِّجه في كتابه، ولا يُتَرْجِم على ذلك اللفظ، ولا يخرِّج منه مسألة. فصنيعه هذا في المسح على العِمَامة يدلُّ على تردّد عنده فيه، ولذا تركه ولم يذهب إليه، والله تعالى أعلم.

وأجاب عنه بعض الحنفية: أنه سوّى عِمَامته بعد المسح، وظنَّه الراوي مسحاً، فعبَّر عن التسوية بالمسح على العِمَامة.

قلت: وهذا الجواب ليس بمرضيٍّ عندي، لأنه يُفْضِي إلى تغليط الصحابي الذي شاهد الواقع وحكي عنه كما رأى، ومعلومٌ أنَّهم من أذكياء الأمة، كيف يُمكِن أن يَخْفَى عليهم الفرق بين المسح والتسوية؟ وهذا الجواب في الأصل للقاضي أبي بكر بن العربي، وليس مراده ما فُهِمَ، ولفظه: إن المسح على العِمَامة لم يكن عن نصٍ، وإنَّما اختصر على مسح بعض الرأس

وإمرار اليد عليها تَبَعاً لمسح البعض، كما نشاهد البعض إذا مسح على البعض وكان على الرأس عِمَامة»[1].

وحاصله: أنَّ المسح على الرأس كان أصلاً، وعلى العِمَامة تَبَعاً، وهو الذي أراده الرَّاوي، أي أنَّ النبيَّ ﷺ فعله على الرأس قصداً، ومسح على العِمَامة أيضاً، إلاّ أنَّه لم يفعله قصداً، بل وقع تَبَعاً، فمعنى التَّبَع: بلا قصدٍ، لا أنه كان في الحقيقة تسويته، وظنَّه الرَّاوي مسحاً، فإنَّه يوجِبُ تغليط الراوي، وكم من فرق بينهما؟ وحاصل جواب القاضي على ما قرَّرت: أنَّ الرَّاوي ذكر المسح على العِمَامة كما وقع في الخارج، وإذا كان مَسَحَ بلا قصدٍ، فنقله أيضاً كذلك، وليس فيه تغليطٌ له بل فيه تصويبٌ، فادر الفرق بينهما، ولا تتعصب، فإنَّ من العصبية لجهلاً.

وقد يُجَاب. أنَّ معناه أنه لم يمسح على العِمَامة، بل مسح على الرأس حال كون العِمَامة على الرأس، وحينئذٍ غرضُ الرَّاوي بيان طريق المسح حين التَّعَمُّم، كما تعرَّض إليه في حديث أبي داود: «أن النبي ﷺ مسح على رأسه ولم ينقض العِمَامة».

وقوله: «مسح على العمامة» متحملٌ لهذا المراد عُرْفاً وعربية.

والحق عندي أنَّ المسحَ على العِمَامة ثابتٌ في الأحاديث، كيف لا؟ وقد ذهب إليه الأئمة الثلاثة رَضِي الله عنهم، ولو لم يكن له أصلٌ في الدين لَمَا اختاروه البتة. وإني لَسْتُ ممن يأخذون الدين من الألفاظ، بل أَوْلى الأمور عندي تَوَارث الأمة، واختيار الأئمة، فإنَّهم هُدَاة الدين وأعلامه، ولم يَصِل الدين إلينا إلَّا منهم، فعليهم الاعتماد في هذا الباب، فلا نُسِيء بهم الظن، ولا نقول: إنَّ المسحَ على العِمَامة لم يَثْبُت في الدين، ومع ذلك ذهبوا إليه، ولذا لم يقل محمد رضي الله عنه: إنَّ المسحَ على العِمَامة لم يَثْبُت، ولكنَّه قال: إنَّه كان ثُمَّ نُسِخَ. ومعنى النَّسخ قد علمته في المقدمة، فَرَاجِعه، فإنَّه مهمٌ، وقد غَفَل عنه كثير من الناس، ولا يَرَوْن النسخ إلَّا ما اشتهر عندهم، مع أنَّ النسخ في السلف أعمٌ منه، ولذا لا أجتريء على أَنْ أقول: إنه بدعة كما يَتَبادر من بعض الكتب، بل هو مباحٌ كما صرّح به الرَّازِي منا في «أحكام القرآن».

وكان مولانا شيخ الهِنْد يقول بأداء سنة الاستحباب منه، وإن لم يكتبوه في الكتب، قلت: بل ينبغي أن يلتزم أداة الاستحباب منه، لأن الإباحة تُفِيدُ لو كان المسح على العِمَامة من باب العادات، وأمّا إذا كان سنة قَصْدِيّة، فلا بُدَّ أن يُقَال بأداء سُنَّة التكميل منه.

---

(١) قلت: قال الخَطَّابِي: وأبى المسحَ على العِمَامة أكثر الفقهاء، وتأوّلوا الخبرَ في المسح على العِمَامة على معنى أنه كان يقتصرُ على مسح بعض الرؤوس، فلا يمسحه كلّه مقدمه ومؤخره، ولا ينزع عِمَامة من رأسه، ولا ينقضها وجعلوا خبر المُغِيرَة بن شُعْبَة كالمُفَسِّر، وهو أنه وصف وضوءه، ثم قال: ومسح بناصيته وعلى عِمَامته، فوصل مسح الناصية بالعِمَامة، وإنما وقع أداء الواجب من مسح الرؤوس بمسح الناصية، إذ هي جزء من الرأس، وصارت العِمَامة تَبَعاً له، كما رُوِيَ: «أنه مسح الخف وأسفله»، كالتَّبَع له، والأصل أن الله تعالى فرض مسح الرأس، وحديث ثَوْبَان محتمل للتأويل، فلا يُتْرَك الدليل المُتَيَقَّن بالحديث المُحْتَمَل: اهـ.

والأحاديث في المسح على العِمَامة على أنحاءٍ: في بعضها ذكر العِمَامة فقط، وفي بعضها ذكر العِمَامة والرأس كليهما، وفي بعضها ذكر الرأس فقط. وقد جاء حديث المُغِيرَة على الطرق الثلاثة، فدلَّ على أنَّه لم يَمْسَح على العِمَامة في تلك الواقعة، إلاَّ وقد أدّى القدر المجزىء على الرأس، ثم تفنَّن الراوي في بيانه، فاقتصر تارةً على ذكر المسح على الرأس، وأخرى على العِمَامة، وإذا أوعب القصة ذكرهما، فإذا وجدنا في هذا الحديث ذكر مسح العِمَامة مكان المسح على الرأس تارةً، وبالعكس تارةً، وجمعهما الرَّاوي تارةً، يَسْبِقُ الذهن منه أن يكون في الأحاديث الأُخَر التي فيها ذكر المسح على العِمَامة فقط أيضاً كذلك، فما دام لا يَثْبُت أنه مسح على العِمَامة ولم يمسح معها على الرأس، لا تقوم الأحاديث المُجْمَلة في هذا الباب حُجَّة للحنابلة، لاحتمال أن يكون الأمر فيها أيضاً كما في حديث المُغِيرَة.

ويمكن عندي أنْ يكونَ المسح على العِمَامة في الوضوء على الوضوء، فإنَّه قد ثَبَتَ الوضوء عندي على أنحاءٍ كما مرّ من قبل، وإن أنكرها ابن تَيمِيَّة. وثَبَتَ الاقتصار على بعض أعضاء الوضوء وعلى المسح في بعض أنحاء الوضوء، وعلى هذا يمكن عندي أن يكون هذا أيضاً نوعاً من الوضوء. وتبيَّن لي بعد تَتَبُّع الطرق أن هذه الواقعة والتي تليها في الباب الآتي واحدةٌ «قال: أخبرني عمرو بن أُمَيَّة: أن أباه أخبره: أنه رأى رسول الله ﷺ يَحْتَزُّ من كَتِف شاةٍ، فَدُعِي إلى الصَّلاة، فألقى السِّكِّين، ولم يتوضَّأ»، وواقعة الباب أيضاً يرويها عمرو بن أُمَيَّة، عن أبيه، فإن كانت تلك واحدة كما هو المُتَبَادَر عندي بعد جمع طرقها، فالأقرب فيها أنه لم يتوضّأ فيها وضوأً كاملاً، ولكنه اكتفى بالمسح على العِمَامة والخُفّين، وحينئذٍ، فليكن هذا أيضاً نوعاً من الوضوء.

٥١ ـ باب إِذَا أَدْخَلَ رِجْلَيهِ وَهُمَا طاهِرَتَانِ

٢٠٦ ـ حدّثنا أَبُو نُعَيم قَالَ: حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ، عَنْ عَامِرٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ المُغِيرَةِ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ، فَأَهْوَيتُ لأَنْزِعَ خُفَّيهِ، فَقَالَ: «دَعْهُمَا، فَإِنِّي أَدْخَلتُهُمَا طَاهِرَتَينِ». فَمَسَحَ عَلَيهِمَا.

أراد به أن يُتَرجم بلفظ الحديث، ولم يُشِر إلى تحقيق المسألة: بأن الطهارة شرطٌ عند اللُّبس أو عند الحدث، فإنَّه من مراحل الاجتهاد، ويجري السَّرْحَان في الحديث، ولو كان المصنِّف رحمه الله تعالى أراد أن يُشِير إلى هذه المسألة، لغيَّر لفظ الحديث شيئاً يمكن أن يَنْتَقِل إليه ذهن الناظر.

٥٢ ـ باب مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ مِنْ لَحْمِ الشَّاةِ والسَّوِيق

وَأَكَلَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فَلَمْ يَتَوَضَّؤُوا.

٢٠٧ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ زَيدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ

عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَكَلَ كَتِفَ شَاةٍ، ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. [الحديث ٢٠٧ ـ طرفاه في: ٥٤٠٤، ٥٤٠٥].

دخل في مسألة الوُضُوء ممّا مَسَّت النار، واخْتَار مذهب الجمهور من عدم إيجاب الوُضُوء منه، وهو مذهب الأئمة الأربعة والخلفاء الراشدين، وقد وَرَدَ في الأحاديث الوُضُوء منه أيضاً. فقال بعضهم: إنه منسوخٌ لِمَا عند أبي داود عن جابر رَضِيَ الله عنه: «كان آخر الأمْرَيْن من رسول الله ﷺ تَرْك الوُضُوء ممّا غيَّرت النار». وزَعَمُوه صريحاً في النسخ.

قلت: لم يُرِد به جابر رضي الله عنه بيانَ النَّسخ، إنَّما أشار إلى ما وقع من النبي ﷺ: الوُضُوء، وتَرْكه في يوم واحدٍ، حيث قال: «قَرَّبْتُ للنبي ﷺ خبزاً ولحماً، فأكل، ثم دعا بوَضُوء فتوضَّأ به ـ فهذا هو الأمر الأول ـ ثم صلَّى الظُّهر، ثم دعا بفَضْل طعامه فأكل،ثم قام إلى الصَّلاة ولم يتوضَّأ» ـ وهو الأمر الآخر ـ فبيَّن جابر رضي الله عنه أنه توضَّأ منه، ولم يتوضَّأ أيضاً، والذي كان منهما آخراً هو عدم الوضوء، وإليه أشار أبو داود حيث قال بعد نقل حديث جابر الأول: «كان آخر الأمْرين. . .» إلخ، قال أبو داود: هذا اختصار من الحديث الأول، فإذن لا يريد بيان النسخ، أي أن الوُضُوء منه كان، ثم تُرِك، فكان آخر الأمْرَين بهذا الطريق، بل أراد من الأمْرَين الواقعتين كما ذكرهما هو قبله، ولا يَكْفِي للنسخ مجرد كونه آخراً، لأن ما يكون مُسْتَحَباً يَرِد فيه الفعل وتركه لا محالة، فلو كان ترك الوُضُوء آخراً بهذا الطريق، لَمَا كان فيه دليلاً على النسخ أصلاً.

واختار الشَّاه ولي الله رحمه الله تعالى: أنه مُسْتَحبٌّ، وأزيد عليه شيئاً، فأقول: إنه مُسْتَحَبُّ الخَوَاصِّ دون العَوَامِّ، ومُسْتَحَبُّ الخَوَاصِّ هو ما يكون مُسْتَحَباً لأجل المعنى. فالمُسْتَحَبُّ على نحوين: مُسْتَحَبٌّ لأجل الصورة، وهو الذي وَرَدَ الشرع باستحبابه، وهو الدائر في الفقه، ومُسْتَحَبٌّ لأجل المعنى، وهو ما يكون فيه إيماء إلى الفائدة فيه، ولم يَرِدِ الشرع باستحبابه صراحةً، ولمَّا أومأ إلى فوائد فيه، عَلِمنا أَنَّه مطلوبٌ، فقلنا: إنه مُسْتَحَبٌّ لأجل المعنى الموجب للاستحباب، وإن لم يكن من جهة الصورة. وليس هذا النوع من وظيفة الفقهاء، واسَمِّيُه مُسْتَحَبَّ خَوَاصِّ الأمة، كالوضوء للجُنُب، فإنه أشار الشرع إلى معنى فيه، لما في «معجم الطبراني» في جُنُبٍ ينام ويموت: «إن الملائكة لا تَحْضُر جِنَازته». وبالوُضُوء تَنْدَفع هذه المَضَرَّة، فهذا المعنى أوجب القول باستحبابه.

ومن هذا الباب: الوُضُوء من مَسِّ الذَّكَر، ومس المرأة ولحوم الإبل عندي. فأقول: إن الوضُوءَ مُسْتَحَبٌّ في جميعها، إلاّ أنَّه مُسْتَحَبُّ الخَوَاصِّ، ولا بُعْدَ فيه، فإن فقهاءنا أَوْجَبُوا الوُضُوء بأقلَّ من هذه الأشياء، كالنظر إلى الأجنبية والغيبة مثلاً، فلو التزمنا الوُضُوء من مَسِّ الذكر والمرأة وغيرها الذي هو أفحش منه، لَمَا كان فيه بأسٌ، ولا خلاف للمذهب.

أَمَّا معنى «فيما مَسَّت النار»: فإنَّ الملائكة لهم تُبَاعِد وتُنَافِر عن الأكل والشرب بطباعهم الزكية، ومن أكل أو شرب المطبوخ الذي تَدَنَّس بصنعهم ونَضَّجَتْهُ أيديهم، فكأنه وقع على بُعْدٍ

بعيد من طَبْعهم، فلعلّ الشرع أمر بالوُضُوء منه تلافياً لهذا البُعْدِ، أمّا اليانع على الشجر، فإنه بِمَعْزِلٍ عن النظر، لأنه حديث عَهْدٍ بربه، وبركة من الله. وكان النبي ﷺ يضع البَاكُورَة على عينيه، ويعطيه أصغر الولدان، وأمّا المطبوخ، فقد مَسَّته النار، ولَحِقَتْهُ صَنْعَة، البشر، وغيرته عمّا نزل إليهم، فمَحَقَت بركته، وبدّلت قُرْب عهده بالبُعْد، ودَنَّسَتْهُ بأدناس البشر، فشأنه لا يكون شأن الثمر، فإنه قد عُلِمَ من شأنه ﷺ أنه كان يَتَبَادر إلى ماء المطر، ويقوم فيه قائلاً: «إنه حديثُ عهدٍ بربهِ». ولم يكن يفعل مثله بسائر المياه، لأن هذا الماء بعد استقراره في حفرة أو بِرْكة تلطّخ بأنواع الأدناس، ولم يبقَ على صفة حَدَاثة العهد.

فالحاصل: أن الوضوء من هذه الأشياء ليس كالوضوء من الأحداث والأنجاس، بل من باب التشبُّه بالملائكة والتقرُّب إليهم.

ولَمّا اختار المُصَنِّف رحمه الله تعالى مذهب الجمهور، لم يخرِّج أحاديث الجانب الآخر، وترك ذكرها رأساً، وهذا من دأبه. وإنّما خصَّ اللحم بالشاة، لمكان الخلاف في لحم الإبل، فإنه ذهب أحمد رحمه الله تعالى إلى الوُضُوء منه ولو كان نِيئاً.

وقال بعضهم: إن المرادَ من الوضوء هو الوضوء اللغوي. قلت: وهو خلاف المُتَبَادر عندي، لا لِمَا قاله ابن تَيْمِيَة، فإن أقسام الوُضُوء قد ثبتت عندي في غير واحدٍ من الأحاديث، بل لأنه لا يَشْهَدُ به الوجدان، ولا يشْهَد به العمل، وإن كان لا بُدَّ لك أن تقول به، فالأولى أن تستدلّ عليه بما أخرجه السيوطي في «الجامع الكبير» عن «المختارة» للضياء المَقْدِسي: «الوُضُوء الناقص ممَّا مَسَّت النار» فليُحْمَل الوُضُوء في هذه الأحاديث على الوُضُوء. الناقص على رواية «المختارة»، والحافظ ضياء الدين شرط الصِّحَّة في كتابه، وقال ابن تَيْمية: إنه أحسن من «المستدرك» للحاكم، ثم إن حديث: «الوضوء ممَّا مَسَّت النار»، يشتمل على القصر، وقد وجَّهناه فيما أَمْلَيْنَاه في درس «الجامع» للترمذي.

٢٠٨ ـ حدّثنا يَحْيى بْنُ بُكَيرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيثُ، عَنْ عُقَيلٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي جَعْفَرُ بْنُ عَمْرِو بْنِ أُمَيَّةَ: أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَحْتَزُّ مِنْ كَتِفِ شَاةٍ، فَدُعِيَ إِلَى الصَّلَاةِ، فَأَلْقَى السِّكِّينَ، فَصَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. [الحديث ٢٠٨ ـ أطرافه في: ٦٧٥، ٢٩٢٣، ٥٤٠٨، ٥٤٢٢، ٥٤٦٢].

٢٠٨ ـ قوله: (يَحْتَزُّ)، ولم يكن الاحتزاز للأكل كما يفعلونه أهل أوروبا، بل للقطع فقط، وقطعة اللحم إذا كانت كبيرة، لا بُدَّ من قطعها. ثم تلك أمورٌ يعرفها كلٌّ بِفِطْرَتِه السليمة: أن أيها يكون للضرورة، وأيها للتشبُّه بهم، فإن كنت أوتيت من الإيمان نوراً فاعرفه، فإنَّ المؤمن ينظر بنور الله، وإلاّ فأنت وشأنك، وإنما يجادل في مثل هذه المواضع من لا حياء لهم ولا دين. وصَدَقَ الله: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]، والجدل: بأن لا يريد العمل، ويتعلّل بالشُّبُهَات، ويُخَاصِم لمجرد هواه، فَلَسْنَا نَشْتَغِل بجوابهم، والله المستعان.

٥٣ ـ باب مَنْ مَضْمَضَ مِنَ السَّوِيقِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ

٢٠٩ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ يَحْيى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ بُشَيرِ بْنِ يَسَارٍ مَوْلَى بَنِي حَارِثَةَ: أَنَّ سُوَيدَ بْنَ النُّعْمَانِ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ خَرَجَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عامَ خَيبَرَ، حَتَّى إِذَا كَانُوا بالصَّهْبَاءِ ـ وَهِيَ أَدْنَى خَيبَرَ ـ فَصَلَّى العَصْرَ، ثُمَّ دَعَا بالأَزْوَادِ، فَلَمْ يُؤْتَ إِلاَّ بالسَّوِيقِ، فَأَمَرَ بِهِ فَثُرِّيَ، فَأَكَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَكَلْنَا، ثُمَّ قَامَ إِلَى المَغْرِبِ، فَمَضْمَضَ وَمَضْمَضْنَا، ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. [الحديث ٢٠٩ ـ أطرافه في: ٢١٥، ٢٩٨١، ٤١٧٥، ٤١٩٥، ٥٣٨٤، ٥٣٩٠، ٥٤٥٤، ٥٤٥٥].

٢١٠ ـ حدّثنا أَصْبَغُ قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرٌو، عَنْ بُكَيرٍ، عَنْ كُرَيبٍ، عَنْ مَيمُونَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَكَلَ عِنْدَهَا كَتِفاً، ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

ولمَّا كان عند المصنِّف رحمه الله تعالى بعض جزئيات ممَّا مسَّت النار، أراد أن يُبَوِّب لكلٍّ منها باباً باباً.

٢٠٩ ـ قوله: (صَهْبَاء)، وهي الموضع الذي رُدَّت فيها الشمس بين خَيْبَر والمدينة، وصحَّحه الطَّحَاوي في «مُشْكِل الآثار»، ونقل عن شيخه أنَّه أَوْصَى الأمة بحفظ هذه المعجزة الباهرة التي ظهرت على يد النبي ﷺ[1]، ونَسَبَ النووي إليه أنه قائل بتعدّد القصة وهو سهوٌ منه، وإنّما صحَّحَ الطَّحَاوِي واقعة واحدة ولم يقل بتعدّدها أصلاً، ولعلّ النووي لم يَظْفَر بالأصل أو لم يرجع إليه، فوقع في الغَلَط، وهكذا تكون الأغلاط في أخذ النقول بدون المراجعات إلى الأصول.

والذي تحصَّل لي في تنقيح القصة: «أنَّ النبي ﷺ بَعَث علياً رضي الله عنه لحاجةٍ قبل العصر، فذهب إليها ولم يصلِ حتى غَرَبَتِ الشَّمْسُ، ثم لما أخبر به النبي ﷺ، دعا له فرُدَّت له الشمس». وما سوى ذلك، فكلُّه من اضطراب الرواة، أمّا إنه لم يصلِّ العصر، فالوجه عندي أنه تَزَاحَم عنده أمران: الأول: الأمر العام في أداء الصَّلاة في وقتها، والثاني: الأمر الخاص، وهو أمرُ النبي ﷺ في هذا اليوم بالفَرَاغ عن حاجته التي بعثه إليها قبل غروب الشمس، كما يجيء في البخاري في قصة بني قُرَيْظَة، حيث أمرهم النبي ﷺ أَنْ يُصَلُّوا العصر في بني قُرَيْظَة، فأدركهم الوقت قبل بلوغهم إليهم، فصلّى بعضهم العصر نظراً إلى الأمر العام، ولم يُصَلِّها بعضهم حتى فاتتهم الصَّلاة، لأنَّهم رجَّحُوا الأمر الخاص على العام، وفَهِمُوا أنَّهم أُمِرُوا بأن يُصلُّوا العصر في هذا اليوم في بني قُرَيْظَة وإن فاتهم الوقت في الطريق. وهذا اجتهاد مُشْكِلٌ، لأنه إن رجَّحَ الأمر الخاص، يَفُوته الأمر العام، وإن عَمِلَ بالأمر العام، فإنَّه الخاص. ثم إنَّ

(١) قال الطَّحاوي بعد سَرْد الأحاديث في قصة رَدِّ الشمس: وكل هذه الأحاديث من علامات النبوة، وقد حكى عليُّ بن عبد الرحمن بن المُغِيرَة، عن أحمد بن صالح أنه كان يقول: لا ينبغي لمن كان سبيله العلم التخلُّف عن حفظ حديث أسماء الذي رُوِيَ لنا عنه، لأنه من أَجَلِّ علامات النبوة، اهـ. «مشكل الآثار».

هذه القصة في خَيْبَر، وسَهَى بعضهم حيث فَهِمَ أنها في غزوة الخَنْدَق، مع أنه ليس فيها رَدُّ الشمس، بل فيها غروب الشمس وفوات الصلاة.

٥٤ ـ باب هَل يُمَضْمِضُ مِنَ اللَّبَنِ

٢١١ ـ حدّثنا يَحْيى بْنُ بُكَيرٍ وَقُتَيبَةُ قَالَا: حَدَّثَنَا اللَّيثُ، عَنْ عُقَيلٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاس: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ شَرِبَ لَبَناً، فَمَضْمَضَ وَقَالَ: «إِنَّ لَهُ دَسَماً». تَابَعَهُ يُونُسُ، وَصَالِحُ بْنُ كَيسَانَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ. [الحديث ٢١١ ـ طرفه في: ٥٦٠٩].

وقد مرّ منّي أن المَضْمَضَة لحال اللَّبَن، لا لحال الصَّلاة، فالمَضْمَضَة من متعلقات الأكل، وآدابه عندي، فيُسْتَحَبُّ عقِيبه لا عند الصَّلاة خاصة. نعم قد يجتمع الفراغ عنه والقيام إلى الصَّلاة، وحينئذٍ يتأكّد كما قلتُ في حديث المستيقظ، فإنَّه من مسائل المياه في الأصل، ثم الصِّيانة مطلوبةٌ في مياه الوُضُوء بالأوْلَى، فَيَنْجَرُّ إلى الوُضُوء أيضاً، وإليه يُشِير تعليله: «بأن له دَسَماً»، يعني به: أنَّه لحال الطعام.

٥٥ ـ باب الوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ، وَمَنْ لَمْ يَرَ مِنَ النَّعْسَةِ وَالنَّعْسَتَينِ أَوِ الخَفقَةِ وُضُوءًا

٢١٢ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ هِشَام، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ يُصَلِّي فَلْيَرْقُدْ حَتَّى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا صَلَّى وَهُوَ نَاعِسٌ، لا يَدْرِي لَعَلَّهُ يَسْتَغْفِرُ فَيَسُبُّ نَفْسَهُ».

٢١٣ ـ حدّثنا أَبُو مَعْمَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَارِثِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَنَمْ حَتَّى يَعْلَمَ مَا يَقْرَأُ».

وظاهر الرواية فيه: أنَّ النَّوم عند تمكُّن المَقْعَد لا يُفْسِد، ويُفسد عند التَّجافي، وأمَّا الهيئة التي في كتب الفقه فأوّل من فصَّلَها الطحاوي، ثُمَّ تبعه القُدُوري، ثم تبعه الناس، وفي «الدُّر المختار»: إن تمكَّن مقعده ونام، لا يفيد وإن طال، وفي عبارةٍ: وإن جلس مستنداً، فهذا هو المذهب. أمَّا الفَتْوَى فإنَّها تبني على المصالح واختلاف الزمان والمكان، فلا يُوَسَّع فيها في هذه الأيام، فإنَّها أيام يأكل فيها الناس كثيراً، فيُحْدِثُون مع تمكُّن المَقْعَد. وذهب بعضهم إلى أن النوم ناقضٌ مطلقاً، وقال آخرون: إنه غير ناقض، مطلقاً.

وحاصل ترجمة المصنِّف رحمه الله تعالى: أنَّ فيه تفصيلاً، فيكون ناقضاً تارةً وغير ناقض تارةٍ ولم يَضْبطه، لأنه غير مُمْكِن، ومذهب الحنفية مرَّ تفصيله.

٢١٢ ـ قوله: (فلْيَرْقُد)، أي حتى يعلم أنَّه يَسْتَغفرُ أو يَسُبُّ، وأنه ماذا يَقْرأ، وفي «الدُّرّ المختار»: أن الاختيار شرطٌ للصَّلاة، ومُرَاده أنْ يكونَ بحيث يبقى له فَهْمٌ، فلا يَغْفُل عمَّا يفعل

كُلِيَّة، وفي «البحر»: أنَّه لو نام في قعدة التراويح لم تَفْسُد صلاته وإن غرقاً... إلخ. قلتُ: وكأنَّ الحديث مأخوذٌ من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣] إلخ. ومن ههنا ذهب الفقهاء إلى أنَّ نام الإغماء والجُنون ناقِضان، فإنَّهم رأوا أنَّ القرآنَ جَعَل العلم بما يقولون غايةً للصَّلاة، فإذا كان بحيث لم يَكُن له أن يَعْلَم ما يقول، فإنه لا يَقْرَب الصَّلاة، فجعلوا الإغْمَاء والجُنُون ناقضين، لأنَّه لا يَدْرِي فيهما ما يقول.

ومِنْ هذه الآية أُخِذَ أدنى مقدار الخُشُوع: وهو أنَّ يَعْلَم الرجل أنَّه ماذا يقرأ هو أو إمامه، فاعلمه فإنَّه مهمٌ ثم الخُشُوع مُسْتَحبٌّ كما في «الاختيار شرح المختار»، ولم أجده في عامة كُتُبنا، وهو بالنظر إلى مَوْضع سُجُوده في حال القيام، إلى آخر ما قالوا، ولم أزل أَتتَبَّعُ هذا التفصيل مَأْخذاً من كتب أصحابنا، فرأيته في متن «المبسوط» للجَوْزَجَانِي، وهو تلميذُ محمد بن الحسن رحمه الله تعالى. وعن أحمد رحمه الله تعالى في كتاب «الصَّلاة»: أنَّ المصلِّي في حال القيام يَحْني رأسه شيئاً، إلاّ أني أتردَّد في كون الكتاب المذكور من تصنيف أحمد، وفي «الفتح»: أنَّه تصنيفه.

٢١٢ ـ قوله: (لعلّه يَسْتغفر)... إلخ، أي بريد أن يَسْتَغْفِر، فَيَهجُر ويَسُبّ نفسه مكان استغفاره لها، وقيل: معناه أن يَمَلَّ عن الصلاة، فيَسُبّ نفسه لِمَ فُرِضَتْ عليه.

٥٦ ـ باب الوُضُوءِ مِنْ غَيرِ حَدَثٍ

٢١٤ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفيَانُ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عامِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أنساً (ح) وَحَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحيى، عَنْ سُفيَانَ قَالَ: حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَامِرٍ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، قُلتُ: كَيفَ كُنْتُمْ تَصْنَعُونَ؟ قَالَ: يُجْزِىءُ أَحَدَنَا الوُضُوءَ مَا لَمْ يُحْدِثْ.

٢١٥ ـ حدّثنا خالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيمَانُ قَالَ: حَدَّثَنِي يَحْيى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي بُشَيرُ بْنُ يَسَارٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي سُوَيدُ بْنُ النُّعْمَانِ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَامَ خَيبَرَ، حَتَّى إِذَا كُنَّا بالصَّهْبَاءِ، صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ العَصْرَ، فَلَمَّا صَلَّى دَعَا بالأَطْعِمَةِ، فَلَمْ يُؤتَ إِلَّا بالسَّوِيقِ، فَأَكَلنا وَشَرِبْنا، ثُمَّ قَامَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى المَغْرِبِ، فَمَضْمَضَ، ثُمَّ صَلَّى لَنَا المَغرِبَ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

أراد أن يُشِير إلى الوُضُوء المُسْتَحَبّ، فأَخرجَ تحته الوُضُوء وتركه، وهو مُسْتَحَبٌّ في نحو عشرين مَوْضِعاً كما في «الدُّر المختار»، وقد مرَّ مني أنَّ الوضوءَ عند كل صلاة مطلوبٌ عند الشرع، وهو الظاهر من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٦]، ولذا لا أُقَدِّر فيه: وأنتم مُحْدِثون، كما قَدَّره المفسّرون، كيف وقد ثَبَتَ عند أبي داود بإسنادٍ قوي: «أنَّ النبي ﷺ كان مأموراً بالوضوء طاهراً أو غير طاهر، فلمَّا شَقَّ عليه، أُمِرَ بالسُّواك عند كل صلاة». وعُلِمَ منه أيضاً أنَّ السِّوَاك بدل الوُضُوء، وكان الأصل هو الوُضُوء، إلا أنه لما شَقَّ عليه أُقِيم أُنْمُوذَج الشيء مَقَام الشيء، وقد مرَّ مني عنِ «فتح القدير»: أنَّ السُّواك مُسْتَحَبٌّ عند الصَّلاة عندنا أيضاً،

ثم الوضوء من الأشياء التي تقدَّمَ حكمُها نزولَ النَّص، لأنَّ آية المائدة آخرها نزولاً، والوضوء كان فرضاً قبلها أيضاً.

٥٧ ـ باب مِنَ الْكَبَائِرِ أَنْ لاَ يَسْتَتِرَ مِنْ بَوْلِهِ

٢١٦ ـ حدّثنا عُثْمَانُ قَالَ: حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنِ ٱبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ بِحَائِطٍ مِنْ حِيطَانِ المَدِينَةِ، أَوْ مَكَّةَ، فَسَمِعَ صَوْتَ إِنْسَانَيْنِ يُعَذَّبَانِ فِي قُبُورِهِما فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «يُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ» ثُمَّ قَالَ: «بَلَى كَانَ أَحَدُهُما لاَ يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ، وَكَانَ الآخَرُ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ»، ثُمَّ دَعَا بِجَرِيد فَكَسَرَهَا كِسْرَتَيْنِ فَوَضَعَ عَلَى كُلِّ قَبْرٍ مِنْهُمَا كِسْرَةً فَقِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ ٱللَّهِ لِمَ فَعَلْتَ هٰذَا؟ قَالَ: «لَعَلَّهُ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ تَيْبَسَا، أَوْ إِلَى أَنْ يَيْبَسَا».

٢١٦ ـ قوله: (فسمع صوت إِنْسَانَيْن)... إلخ، وهذا دليلٌ على أنَّ العذابَ محسوسٌ ومسموعٌ لمن كان له أذنان، لا أنه مُتخَيَّلٌ فقط، نعم هو في عالم آخر، والناس يريدون أن يسمعوه في هذا العالم، فَيَقَعُون في الخَبْط، ألا ترى أنّ الحواس الخمس في هذا العالم، ثم لا يدري أحدهما ما في عالم الآخر، فلا تدري الشَّامَّة ما السمع والذوق؟ ولا تدري السامعة ما الشمُّ والذوق؟ فهكذا لا يمكن أن يَكْتَنِهَ مَنْ في عالم الأجساد ما في عالم البَرْزَخ، إلاّ أنْ يُسْمِعَهُ الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي ٱلْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢] ولم يدّعِ الشرع أنَّ أحوال البرزخ من أحوال عالم الأجساد، ليُقَال إنَّا لا نسمع الصوت، ولا نرى أحداً في القبر معذَّباً إلى غير ذلك، فاعلمه.

قوله: (في كبيرٍ) أي بحَسَب نَفْسِه ووجوده، لا بحَسَب الإثم. قال النَّوَوي ما حاصله: إنَّ عدم الاجتناب من البول ليس بكبيرة في نَفْسِهِ، بل يُفْضِي إلى كبيرة، وهي الصَّلاة في تلك الثياب النجسة المستلزِمَة لبطلان الصَّلاة.

قلت: إنْ أراد به الصغائر لا يُعَذَّب عليها، فهو ليس بصحيح، وإلَّا فعدم الاتقاء كبيرة في نَفْسِه، بل كل صغيرة تَصِير بالإصرار كبيرة، فَمَنْ قلَّت مبالاته بأمر البول واعتاد به، فقد ارتكب الكبيرة، صلَّى فيها أم لا، لأنَّه قد مرَّ مني أن التطهُّرَ في عامة الأحوال مطلوبٌ، والتلطُّخ بالنجاسات مكروهٌ، وهذا وإن كان صغيرة، لكنه لمَّا أصرَّ عليه واعتاده، صار كبيرة حتى حقَّت عليه كلمة العذاب، والعياذ بالله.

قوله: (لا يَسْتَتِر)... إلخ، وفي لفظ: لا يَسْتَنْزِه، وفي لفظٍ آخر: لا يَسْتَبْرِئ. وتوهَّم بعضهم: أن معناه أنه لم يكن يَسْتُر عورته عند البول. وقيل معناه: أنه لم يكن يَحْتَرِز عن رِشَاش البول.

أقول: ومُحَصَّل كلها واحدٌ مع فرق يسيرٍ بينها، فمعنى عدم الاستتار: أنَّه لم يكن يضع سُتْرة بينه وبين البول، ولا يتَّقي من رِشَاشه، فيعود إليه رِشَاشه. والاستنزاه والاستبراء هو الاستنجاء على طريقٍ مسنونٍ، أعني به الطريق الذي يعمل به النَّاس لقطع التقطير: من التنحنح،

والمشي خطوة أو خطوتين، وكالنَّتْر عند ابن ماجه مرفوعاً، وهو عند الأطباء مُضِرٌّ. فإن كان ما أظنُّه صحيحاً، فالحديث على الأخيرين يَقْتَصِر على بول النَّاس فقط، ويكون معناه: أنَّه لم يكن يَحْتَاط في الاستنجاء ودفع التقطير، فابْتُلِي بالعذاب لأجل هذا التهاون، وعلى الأول يمكن أن يُرَاد من البول مُطْلَقه الشامل لبول الإنسان وغيره، لأنَّ عدم الاتقاء من رِشَاش البول يتحقَّق في سائرها، ويكون معناه: أنه مُعَذَّبٌ لقلة مُبَالَاته بالأبوال.

ثم فَتَّشْتُ عن وجه خصوصية البول في عذاب القبر، ليظهر أنَّ المراد به بول النَّاس أو مطلقه، فإن كان ذلك المعنى مُخْتَصّاً ببول الناس، يقتصر الحديث على أبوالهم، وإن كان عامّاً فليَعُمَّ الحديث أيضاً حَسَب عمومه، ولم أرَ فيه شيئاً غير ما في «شرح الهداية»: «أنَّ أول ما يُسْأَل العبد عنه يوم القيامة، هو الصلاة». فناسب أن يكون أول ما يُسْأَل عنه في القبر هو الطهارة، لأنَّ البَرْزَخ مقدَّمٌ على الحشر والطهارة متقدِّمة على الصَّلاة، فناسب أن يُسْأَل في أول منزل من منازل الآخرة عن شرائط الصلاة.

وما وَضَح لديّ هو أنَّه لا دَخْلَ فيه لخصوصِ البول، بل النَّجاسات كلها مُؤَثِّرَة في العذاب، لأنَّ ملائكة الله تتأذى عن النجاسات بطبعهم، والمعاملة في القبر إنما تكون معهم، فيقَعَ من جانبهم التعذيب لهذا، فالملائكة إنما يَسْتَأْنسُون بالطهارة، ويَتَنَفَّرون بالنجاسة، والبول نجاسةٌ حِسّاً، والنميمة معنًى، لأنَّها لحم الأخ.

وإنَّما خصَّ ذكر البول، لأنَّ الخِثْي والرَّوْثَة وعَذِرَةَ الإنسان، وكذا سائر القَاذُورَات يَحْتَرِز عنها كلُ جاهل وعالم من فِطْرَته، وقَلَّما يتحمَّل أن يتلطَّخ بشيء منها بخلاف البول، فإنَّ عامةَ العرب لم يكونوا يبالُون به، كما صرَّح به الشارِحون في قصة بول الأعرابي: أنَّ بوله في المسجد كان على عادتهم في قلة المُبَالاة به. ولذا قال: «وما يُعَذَّبان في كبير».

قوله: (ما لم يَيْبَسا)... إلخ، قيل في وجه تخفيف العذاب: إنَّه من آثار تسبيح الجريدة، وإنما وقته باليَبْس، لأنَّها لا تُسَبِّح بعده. وقيل: بل هو ببركة يده الكريمة، ومثل هذه الواقعة عند مسلم في أواخره، وفيها تصريحٌ باستشفاعه ﷺ لهما، ففي حديث جابر الطويل في صاحبي القبرين: «فأجِيبت شفاعتي أن يرفع ذلك عنهما ما دام القضيبان رَطْبَان»، وهذا صريحٌ في شفاعته ﷺ، وأنَّه لا دَخْل فيه للقضيب، نعم عدم اليَبْس أجلٌ فقط، فالتوقيت ليس لعدم التسبيح بعده، بل لأنَّه ضُرِبَت له هذه المدة.

ثم إنَّ الحافظين بَحَثَا في هاتين القصتين أنهما اثنتان أو واحدة، ومال الحافظ رحمه الله تعالى إلى التعدُّد، وقال: إنَّ ما في الباب قصة المُسْلِمَيْن في المدينة، وما في أواخر مسلم قصة الكَافِرَيْن في سفرٍ، والتزام تخفيف العذاب عن الكافر مع عدم النجاة. وذهب الشيخ البدر العَيْني إلى الوَحْدة.

أمَّا إلقاء الرَّيَاحين على القبور، ففي «الفتاوى الهِنْدِيَّة» عن «مطالب المؤمنين»: أنَّه جائزٌ تمسُّكاً بحديث الباب. قلت: وصرَّح العَيني أنَّه لغوٌ وعَبَثٌ. وقال الخطَّابي: إنَّ ما يفعله الناس

على القبور لا أصل له كما في النووي، ومُصَنِّف «المطالب» ليس من الكبار لِيُثَق به[1]، بقي البحث في أنَّ المُؤثِّرَ لو كان هو التسبيح، فهل ينقطع عنها التسبيح، بعد اليُبْس، فإنه يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤].

البَحْثُ في تسبيح الأشجار، قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾

واعلم أنَّ المفسِّرين أخرَجُوا آثاراً تحت قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾، ويُسْتَفَاد منها انقطاع التسبيح في زمان، مع أنَّ الآيَة تدلُّ على العموم، ففي الآثار: أنَّ الثوبَ إذا كان أبيض، فإنَّه يسبِّح، وإذا اتَّسَخَ، فإنه لا يسبِّح، وهكذا الماء إنَ كان جارياً يسبِّح، وإن ركد ينقطع عنه التسبيح، وكذلك المرأه إذا حاضت، وأمّا الحمار والكلب، فإنهما لا يُسَبِّحان أصلاً، ومن ههنا تبيّن لي وجهُ كونهما قاطِعَيْن لصلاة المُصَلِّي، فإذا كانت دونهما سُتْرةٌ لم يَضُرَّ مرورهما، ولذا غَضِبَت عائشة رضي الله عنها، وقالت: «عدَّلْتُمونا بالكلاب والحُمُر». وقيّد الحائضة وإن لم يكن في عامة الطُرُق، لكنه عند أبي داود: «يقطع الصَّلاة: المرأة الحائضة، والكلب» ولم أرَ أحداً منهم تنبَّه لهذه الدقيقة.

قلتُ: ولذا يتنجَّس بوقوع النجاسة، كما اختاره الحنفية، وهكذا الحال في الحجر إذا ثَبَتَ في مكانه وإذا أُقْلِع، والشجر إذا كان رَطْباً وإذا يَبِسَ. والذي تبيَّن لي - والله تعالى أعلم - أنَّ هذه الأشياء كلها تُسَبِّح في الحالين، كما شَهِدَ به النص، إلاّ أنه يتغيَّر نوع تسبيحها، فإن الاتساخَ والرُّكُود والقَطْع والقَلْع موتٌ لهذه الأشياء، وهكذا الإنسان يُسَبِّح نوعَ تسبيح ما دام حياً، وإذا مات وصار تراباً ولَحِق أجزاءه بالعناصر، فإنَّه لا يُسَبِّح هذا التسبيح، بل بتسبيح العناصر، فيتغيَّر نوعُ تسبيحه، لا أنه لا يُسَبِّح أصلاً، لأنَّ القرآن صرَّح بأن تسبيحَ كل نوع على حِدَة، فقال: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ [النور: ٤١] وهكذا يُسْتَفَاد الاستغراق من عامة الآيات،

(١) قلت: وقد توغَّل الناس في إلقاء الرَّياحين على القبور، حتى أنهم جعلوه من سمات الحنفية، ومن لا يَتّبع هواهم يَرْمُونه بالوهَّابية، ويسخرون به، ويَنْبِزُوَنه بالألقاب، فهداهم الله تعالى طريق الصواب، حيث يتمسَّكون من قصة واحدة اختلف المَنَار فيها، ولم يتحقق بعد، بل الأرجح والأصرح أن يكون المَنَار هو بركة يده الكريمة، وفكِّر في نفسك: أن أي هذين أَوْلى؟ تخفيف العذاب بشفاعة خير البشر، أو بتسبيح الشجر، وكيفما كان، إن كانوا يدَّعون اتباع الحديث، فعليهم أن يضعوا الجرائد دون الرَّياحين، وعلى المعذَّبين دون المقرَّبين، لأن الحديث إنما وَرَدَ في المعذَّبين فللمتبع للحديث أن يعمل به أولاً، ثم يُعَدِّيه إلى الآخرين. وأمّا الذين كانوا يتَّبعونه ظاهراً وباطناً، وهم الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم، فلم يُنْقَل عنهم أنهم عَمِلُوا به إلاّ رجلٌ أو رجلان، فإنهما أوصيا به اتباعاً لفعل النبي ﷺ، وجماهيرهم لم يَرَوْا فيه نفعاً، ولو كان عندهم نفع لَمَا تركوه البتة. ولا يخفى أن البِدعة تجري في مثل هذه الأمور، فلا تكون مادتها معصية، بل وربما تكون طاعة، وإنما يُلْبِسُون عليها الهيئة من عند أنفسهم، ويَنْتَصِبُون منصب الشارع، فهؤلاء الذين ضلَّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يُحْسِنُون صُنْعاً، فإن قلتَ: إن كان تخفيف العذاب لأجل بركة يده، فما معنى «ما لم ييبسا»؟ قلت: هذا أَجَلٌ لبقاء بركة يده الكريمة، كما أفاده حضرة الشيخ رحمه الله تعالى، وما البُعد فيه.؟.

إلاّ في آيةٍ واحدةٍ، فإنَّها تُشِيرُ إلى التخصيص، فقال بعد ذكر السجدة - والسجدة والتسبيح من نوع واحد - ﴿وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ﴾ [الحج: ١٨]، قال الشيخ الأكبر في «الفصوص»: إن بُنْيَة الكافر لا تُسبِّح، وتسبِّح أجزاؤه.

قلت: ومراده ما مرَّ مني: أنَّ الهيئةَ الوحدانية لا تُسبِّح، وإنما تُسبِّح أجزاؤه وعناصره من نوع تسبيحه.

والحاصل أنَّ الشجرَ الرَّطب يُسَبِّح تسبيح النبات، وإذا يَبِسَ فإنه يُسَبِّح تسبيح الجماد، وهو معنى قوله: «ما لم يَيْبَسا»[1].

وليُعْلَم أن قوله تعالى: ﴿وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ﴾ ليس فيه استثناءٌ صراحةً، فإن الاستثناء إخراجٌ عن الحكم، وليس له عندهم لفظ سوى «إلاّ» بل هذا خاصٌ وَرَدَ بنقيض حكم العامّ، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ﴾ [الإسراء: ٤٤] إلخ، فليس فيه استثناء، بل تَعَارُض، فهو يُومِىء إليه.

ثم أقول: ليس العذاب في القبر غير تلك المعاني التي يراها الرجل في حياته من الضيق والانشراح، فمن يرى في نومه أنه متلطِّخ بالنجاسات مثلاً، فإنه تَشْمَئِزُّ نفسه، ويَضِيقُ صدره، وتَطُول عليه ساعاته، كذلك في القبر إذا يرى نفسه متلطِّخة بالنجاسة، فإنه يَتَنَفَّر عنه، ولعلّ الغِيبَة تتجسَّد لحماً، ويكون بهذا الطريق عذابه. ونِعْمَ ما قال الصفدي:

شَرُّ الوَرَى بمساوىء الناس مُشْتَغِلٌ مثل الذباب يَراعَى مَوْضِع العِلَلِ

ولا أجد أحداً من الحيوانات مُتَتَبِّعاً للنجاسات مثل الذباب والكلب، وفي الكلب معاني أخرى أيضاً، فمن عاداته الوُلُوغ في الأواني، فلا يَمرُّ بآنيةٍ إلاّ ويشُمُّها ويَلَغُ فيها، ومن عاداته أن يَسْطُوَ على الإنسان، فإذا هدَّده بالعصى فرَّ، ثم إذا تَغافَل عنه شيئاً عاد إليه. وهو حال الشيطان، فإنه أيضاً في مراقبة أحوال الإنسان، فإذا وَجَدَ موضعاً نقص فيه، وكذلك حاله مع الذكر كحال الكلب مع العصى، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴿٢٠١﴾﴾ [الأعراف: ٢٠١]، فذكر الله مَطْرَدَةٌ للشيطان، وحياةٌ للقلب، فتلك الطبائع الإبليسية التي في جِبْلَة الإنسان هي التي تتمثَّل في القبر، ويزداد منها عذاباً، لا أُرِيدَ به أن العذاب في القبر تَخْيِيلٌ فقط، كما تَفَوَّه به بعض الملاحدة، بل أُرِيد تفهيمه وتقريبه إلى الأذهان بنوع من الأمثلة، فيُعَذَّب في القبر كما وَرَدَ في الحديث[2].

---

(١) قلت: ولعلَّه يكون فرق بين تسبيح الرَّطْب واليابس، كتسبيح الحي والميت، حيث لم ينفع تسبيح اليابس في تخفيف العذاب. وإذا تُحقِّق ممَّا أفاده إمام العصر صاحب هذه «الأمالي»: أن يَبس الجريدتين انتهاء لأجل التخفيف، فلا إشكال، (من المصحِّح).

(٢) يريد إمام العصر رحمه الله: ما حقَّقه في غير هذا الموضع من تجسُّد المعاني والأعراض في البَرْزخ والمحشر، وتحوُّلها جواهر بما أَخْبَرَ عنه المخبرُ الصادق ﷺ، لا أنها أمور خيالية لا يكون لها وجود في الخارج، وفي العِبَارة نوع قصور عن الإيضاح فليتنَبه، وليراجع لإيضاح ما أشار إليه إمام العصر ما ذكره الغزالي في «الإحياء» من عذاب القبر، والشاه ولي الله الدَّهْلَوِي في «حجة الله البالغة» في عالم المثال، (من المصحِّح).

٥٨ ـ باب مَا جَاءَ فِي غَسْلِ البَوْلِ

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِصَاحِبِ القَبْرِ: «كَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ». وَلَمْ يَذْكُرْ سِوَى بَوْلِ النَّاسِ.

٢١٧ ـ حدّثنا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْماعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنِي رَوْحُ بْنُ القَاسِمِ قَالَ: حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ أَبِي مَيمُونَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا تَبَرَّزَ لِحَاجَتِهِ، أَتَيتُهُ بِمَاءٍ فَيَغْسِلُ بِهِ.

٥٩ ـ بابٌ

٢١٨ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ المُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَازِمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ طَاوُسٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ بِقَبْرَينِ، فَقَالَ: «إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ، أَمَّا أَحَدُهُما فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنَ البَوْلِ، وَأَمَّا الآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بالنَّمِيمَةِ». ثُمَّ أَخَذَ جَرِيدَةً رَطْبَةً، فَشَقَّهَا نِصْفَينِ، فَغَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لِمَ فَعَلْتَ هذا؟ قَالَ: «لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيبَسَا». قَالَ ابْنُ المُثَنَّى: وَحَدَّثَنَا وَكِيعٌ قَالَ: حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ: سَمِعْتُ مُجَاهِداً، مِثْلَهُ.

فَقَصَر البول على بول الناس، ونصَّ عليه، ولم يُرِد به مطلق البول، واختار طهارة بول مأكُول اللحم، وحينئذٍ يقتصر قوله: يستنزهوا من البول، على بول النَّاس عنده، بل يُستَفَاد من تراجمه: أنه اختار طهارة الأبوال مطلقاً سوى بول الإنسان، وقال الشارحون: إنه اختار مذهب داود الظاهري القائل بطهارة الأبوال والأذبال غير عَذِرَة الإنسان والخنزير والكلب. قلت: وقد مرّ مني في الباب السابق: أن لفظ الاستنزاه والاستبراء يُشْعِرُ بأنَّ المراد منه بول الإنسان، فإنه لا يتحقَّق إلَّا في الإنسان، فلفظ الاستنزاه في هذا الحديث يُومىء إلى أن المُرَاد به بول الناس خاصةً، وحينئذٍ يسقط الاحتجاج به على نجاسة سائر الأبوال.

والقرينة الثانية على أن المراد به بول الناس فقط: ما رُوِيَ عن بني إسرائيل أنهم كانوا إذا أصابهم البول يَقْرِضُون جلدهم بالمَقَاريض. وأوّلَهَ ابن دقيق العيد، وقال: إن المراد من قطع الجلد هو قطع الفَرْوِ دون قطع الجسد، فإنه مُسْتَبْعَدٌ.

قلت: ورأيت في بعض الألفاظ قطع الجسد أيضاً، ثم رأيت في «مصنَّف ابن أبي شيبة»[1]: «أنهم كانوا مأمورين بقطع الثوب في الدنيا، أمَّا قطع الجلد، فكان عذابهم به في قبورهم». فتبيَّن لي أن هذا القطع كان طريق عذابهم في القبر، وأظنُّ أن أثره باقٍ في هذه الأُمَّة أيضاً، وإن كان خُفِّفَ فيه بنوعٍ، والله أعلم.

---

(١) ومصنَّفه صُنف قبل البخاري، وابن أبي شيبة من رجال مسلم، كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز من الزيادة.

والقرينة الثالثة: أن الرُّوَاة إنما يَتَنَاقَلُونه في بَوْل الناس، يعني أنَّ الرُّوَاة عند السؤال والجواب والمُرَاجعات إذ يأتون بهذا الحديث يريدون به بول الناس، وهذا يؤيِّد أنه محمولٌ على بول الناس عندهم، ولمَّا لم يكن عندي دليلٌ على التخصيص، رَاعَيْتُ الجانبين، فقلتُ باعتبار تَنَاقُل الرُّوَاة: إن المراد منه بول الناس، وهو مراد أوْلَى، ولفقدان دليل التخصيص قلتُ: أنَّ المرادَ منه البول مطلقاً، وهو مرادٌ ثانوي. وهذا واسع عندي: أن يقتصر الشيء على أمر باعتبار مراده الأوْلى ويُعَمَّم بَحَسب مراده الثانوي، ولأنَّه لا فارق بين بول الناس وغيره، فيلحق غيره به أيضاً.

وقد تحقَّق عندي تعدُّد المِصْدَاق، ولم يُنَبِّه عليه أحدٌ، إلاّ بعض شارحي «التلويح» حيث قال: إن خمر العنب مِصْدَاق أَوْلى للفظ الخمر، وما يقوله الجمهور مِصْدَاق ثانوي له. وهكذا أقول في البول، ثم أقول: إنَّ الحُكمَ إذا ورد على اسم يكون بعضُ ما صَدُقَاتِ مُسَمَّاهُ كثيرَ الوقوع، ثم خَصَّص الحديثُ هذا البعضَ الذي هو كثيرُ الوقوع بحكم، فهل يقتصر هذا الحكم على هذا البعض فقط، أو يدور على الاسم مطلقاً؟ والذي يتَّضِح: أنه يدور على الاسم، ولا يَقْتَصِر على هذا البعض، لأن الاقتصار فيه إذا كان لكَثْرَة الوقوع، فلا معنى للتخصيص، وههنا أيضاً كذلك، فإِنَّ حُكْمَ التعذيب وإن اقتصر على بول الناس، كما اختاره البخاري، إلاّ أن تخصيصه بالذكر لكَثْرَة المعاملة معه، فلا يَقْتَصِر الحكمُ عليه، بل يتعدَّى إلى سائر الأبوال، وحينئذٍ لا يحتاج إلى التقرير السابق أيضاً.

أما الأصوليون فلم يذكروا تعدُّد المِصْدَاق، نعم قسَّمُوا العُرْف إلى: لفظِيٍّ، وعمليٍّ، واللفظي: أن يدلّ عليه اللفظ بوضعه. والعمليّ ما تُرِكَ به العمل في بعض ما صَدُقَاتِه، وإن اشتمل عليه اللفظ لغةً كاللحم، فإنه لا يُطْلَقُ في العُرْف على لحم السمك، وإن اشتمل عليه لغةً، فاعتبروا اللفظيَّ مطلقاً، وقد يَعْتَبِرُون بالعملي أيضاً، ويجعلونه مخصِّصاً كما في اللحم، فمن حَلَف أن لا يأكل اللحم، فإنه لا يَحْنَثُ بأكل لحم السمك.

والذي أقول في مثل هذه المواضع: هو إقامة المراتب واختلاف الأحكام في بعض أفراد المُسَمَّى، ففي معنى اللحم مراتب يَسَعُ للمتكلِّم أن يريدَ بعضَها ويَتْرُكَ بعضَها، وهذا أيضاً وجه. وإقامة المراتب لم يتعرَّض إليها الأصوليون أيضاً، وكان مهماً. وما في حاشية «نور الأنوار» نقلاً عن «مُسْتَدْرَك الحاكم» أنَّ النبي ﷺ لما فَرَغ من دفن سعد، وابْتُلي بعذاب القبر، جاء إلى امرأته فسألها عنه، قالت: كان يرعى غنماً، ولا يستتر من بولها، فقال: «استنزهوا من البول»، فلم أجده في النسخة المطبوعة ولا في القدر الموجود من النسخة القلمية عندي، ولو ثَبَتَ لكان فصلاً في الباب، وسيأتي بعض الكلام في باب ما يقع من النجاسات... إلخ.

٦٠ ـ باب تَرْكِ النَّبِيِّ ﷺ وَالنَّاسِ الأَعْرَابِيَّ حَتَّى فَرَغَ مِنْ بَوْلِهِ فِي المَسْجِدِ

٢١٩ ـ حدّثنا مُوسى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا هَمَّامٌ قَالَ: أَخْبَرَنَا إِسْحاقُ، عَنْ

أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى أَعْرَابِياً يَبولُ فِي المَسْجِدِ، فَقَالَ: «دَعُوهُ». حَتَّى إِذَا فَرَغَ، دَعَا بِمَاءٍ فَصَبَّهُ عَلَيهِ. [الحديث ٢١٩ ـ طرفاه في: ٢٢١، ٦٠٢٥].

لعلّه يريد بيان ما هو الأنفع فيما بَالَ الرجل في المسجد، ولم يدخل في مسألة التطهير بعد، وقد مرَّ في باب الماء الذي يُغْتَسل به شعر الإنسان... إلخ.

٦١ ـ باب صَبِّ المَاءِ عَلَى البَوْلِ فِي المَسْجِدِ

٢٢٠ ـ حدّثنا أَبُو اليَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَيدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّ أَبَا هُرَيرَةَ قَالَ: قَامَ أَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي المَسْجِدِ، فَتَنَاوَلَهُ النَّاسُ، فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ: «دَعُوهُ، وَهَرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ سَجْلاً مِنْ مَاءٍ ـ أَوْ ذَنُوباً مِنْ مَاءٍ ـ فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ، وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرين». [الحديث ٢٢٠ ـ طرفه في: ٦١٢٨].

حدّثنا عَبْدَانُ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا يَحْيى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

٦٢ ـ باب يُهَرِيقُ المَاءَ عَلَى البَوْلِ

٢٢١ ـ حدّثنا خالِدٌ قَالَ: وَحَدَّثَنَا سُلَيمَانُ، عَنْ يَحْيى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ، فَبَالَ فِي طَائِفَةِ المَسْجِدِ، فَزَجَرَهُ النَّاسُ، فَنَهَاهُمُ النَّبِيُّ ﷺ، فَلَمَّا قَضى بَوْلَهُ، أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِذَنُوبٍ مِنْ مَاءٍ، فَأُهْرِيقَ عَلَيهِ.

يَطْهُرُ السَّطْحُ بالصَّبِّ، والجَوْفُ بالجفاف أو بالحفر، لأنَّه إذا صَبَّ الماء يصير جارياً، واعلم أنَّ في فقهنا مسألة عجيبة وهي: أنَّ دَلْوَين إذا كان أحدهما نَجِساً والآخر طاهراً، ثم صُبَّا من الفَوْق معاً، يكون مجموع الماء الساقط طاهراً للجريان، فيراها النَّاظر ويَزْعُم أنَّها متفقٌ عليها بدون اختلاف، مع أنها تُبْنَى على أصل آخر اخْتُلِفَ فيه عندنا، وهو أن الجَرْيَ هل يُشْتَرَطُ له المَدَدَ أم لا؟ فقال بعضهم: إن الماء لا يُسَمَّى جَارياً ما لم يكن له مَدَد، وأطلقه آخرون وسمَّاه جارياً بمجرد الجَرْي. ثم جعلوا يتفرَّعُون على قول من لم يَشْتَرِط المَدَدَ للجَرَيَان، كما رأيت المسألة المذكورة، فينظرها ناظر ويَغْفُل عن الأصل الذي اخْتُلِف فيه، وبظنها مُسَلَّمَة بدون اختلاف، فاعلمه.

قوله: (طائفة من المسجد)... إلخ، وترجمة الناحية عندي (يكسو) وعلى هذا ما في «الموطأ» لمحمد رحمه الله تعالى: «أَحْسِن إلى غنمك وأَطِبْ مُرَاحها، وصلِّ في ناحيتها، فإنَّها من دوابِّ الجنة»، معناه "يكسوا ورايكطرف هو كرنما زيرط"، فيكون دليلاً على نجاسة أزبال مأكول اللحم وأبوالها، لأنه أمره بالتجنُّب عنها، والصَّلاة في الناحية: أي في طرف منه.

قوله: (أعرابي) هو ذو الخُوَيْصِرَة[1] وهو يماني، ورجل آخر تميمي، والأوَّل رجل صالح، والثاني شِقِّي رأس الخوارج، نبَّه عليه ابن الأثير.

٦٣ ـ باب بَوْلِ الصِّبْيَانِ

٢٢٢ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ المُؤْمِنِينَ أَنَّها قَالَتْ: أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِصَبِيٍّ، فَبَالَ عَلَى ثَوْبِهِ، فَدَعَا بِمَاءٍ فَأَتْبَعَهُ إِيَّاهُ. [الحديث ٢٢٢ ـ أطرافه في: ٥٤٦٨، ٦٠٠٢، ٦٣٥٥].

٢٢٣ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ، عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ: أَنَّهَا أَتَتْ بِابْنٍ لَهَا صَغِيرٍ، لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ، إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَأَجْلَسَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، في حَجْرِهِ، فَبَالَ عَلَى ثَوْبِهِ، فَدَعَا بِمَاءٍ، فَنَضَحَهُ وَلَمْ يَغْسِلْهُ. [الحديث ٢٢٣ ـ طرفه في: ٥٦٩٣].

نَسَبَ ابن بطّال إلى الشافعية: أن بول الصبي الذي لم يَطْعَم طاهرٌ عندهم، وأنكر عليه الشافعية، وقالوا: إنه نَجِسٌ عندنا إلاّ أنه يكفي النَّضْح لتطهيره.

قلت: ومذهبهم أنَّه إذا رَشَّ الماء على بوله، فقد طَهُرَ وإن لم تتقاطر منه قطرة، فإنه صار مغلوباً، وحينئذٍ لاذنب لابن بطّال إن نَسَبَ إليهم الطهارة، فإنَّ النجاسة إذا لم تخرج بشيء، فكيف طَهُرَت بمجرد كونها مغلوبة، وقال الثلاثة: إنه نَجِسٌ يُغْسَل كسائر الأنجاس، إلّا أنه لا يحتاج إلى المبالغة في غسله من الدَّلْك والعصر في كل مرَّة، وصرَّح محمد رحمه الله تعالى في «موطئه»: أن في بول الرضيع رُخْصَةً ـ أي تيسيراً ـ وهو مُقْتَضَى الأحاديث، فَوَرَدَ فيه خمسة ألفاظ: أَتْبَعَه بوله، ورشَّه، ونَضَحه، وصَبَّه، ولم يَغْسِلْهُ غَسْلاً، كما عند مسلم والآخر صريحٌ في نفي التأكيد.

قال ابن عصفور في حاشية «كتاب سيبويه»: إنَّ المجازَ لمّا كان له تطرُّق في لغة العرب كثيراً، وضعوا لدفعه طُرُقاً، منها التأكيد، فقولنا: جاءني جاءني: لبيان أنَّ الفعلَ هو المجيء حقيقةً دون مقدماته. وقولنا: جاءني أمس أمس: لدفع تطرُّق المجاز في الزمان، وقالوا: إنَّ لدفع التطرُّق في الفعل طريقٌ آخر، وهو التأكيد بالمفعول المُطْلَق، وعلى هذا قوله: «لم يغسله غسلاً»: للتأكيد ودفع تطرُّق المجاز، فمعناه أنَّه لم يغسله غَسْلاً مؤكَّداً، وهو الذي أراده بإثبات الرشّ والنَّضْح، فالنفي والإثبات يترقيان في المعنى والمآل، فقد عنى بالنفي نفي الغسل مؤكَّداً، وبالأمر أمر الرشّ ومثله.

---

(١) لعلّ هذا لقبه، حيث قال السُّهَيْلي: اسمه نافع، وقيل حَرْقُوص بن زهير، وجَزَم به أسعد. اهـ. (من المصحِّح البنوري).

ثم المسألة عند اختلاف الألفاظ ينبغي أن تُؤخَذ بعد رعاية جميع الألفاظ، فَمَنْ نظر إلى لفظ النَّضح والرشّ، فقد قطع نظره عمّا يجب عليه النظر إليه، وإنّما اختلفت الألفاظ في بيان تطهيره، لأنه لم يكن فيه تأكيد، فاستخفّ أمره، وعبّر عنه تارةً بالنضح والرشّ، وأخرى بالصَّبّ، فهذا مجرد تعبير وطريق بيان، لا مسألة منضبطة، وهكذا إذا يستخفُّ الأمر ترِد فيه التعبيرات بكل نحو، ومن ههنا يُسْتَفاد الرخصة. ثم في «الدُّرّ المختار» مسألةٌ سها فيها صاحبه وهي: أنَّ العَصْرَ إنما يُشْتَرط إذا غسل الثوب في الإجّانة، وإلاّ كفى له الصَّبُّ ولو لم يَعْصِرْه.

قلت: وهو سهوٌ بيِّن، فإنَّ هذه المسألة كانت في النجاسة المرئية، فنقلها في غير المرئية أيضاً، كما في «الخلاصة»، والعجب من ابن عابدين حيث لم يتعقّب عليه.

ثمَّ إن الطَّحَاوِي[1] أجاب عن لفظ الرَّشّ بوجهٍ آخر، وقال: إنما أراد بالنَّضح صَبَّ الماء عليه، فقد تُسَمِّي العرب ذلك نَضْحاً، ومنه قول النبي ﷺ: «إني لأعرف مدينة يَنْضِحُ البحر بجانبها» فلم يَعْنِ بذلك النَّضح الرَّش، ولكنه أراد يَلْزَقُ بجانبها. انتهى.

قلت: والنَّضح في الأصل: إسالة الماء وقتاً فوقتاً، وشيئاً فشيئاً، بخلاف الصَّبّ: فإنَّه إسالة الماء دفعة، ولذا يُقَال للإبل الذي يُحمَل عليه الماء للاستسقاء: النَّاضِح، لأنه يجيء بالماء وقتاً فوقتاً، وإن كان الماء عليه كثيراً، فالإنصاف أن النَّضْح في الثوب هو بمعنى الرَّش دون الصَّب وإن لم يكن في البحر، والنَّاضِح كذلك، وهذا لتفاوت مَقَام وَمَقام، فنَضح البحر وإن كان أزْيَد من الصَّب والإسالة، لكن نَضْح الثوب لا يكون كذلك، بل يكون بمعنى الرَّش، لأن نَضْح كل شيء بحسبه، فقلة الماء وكَثْرَته في البحر ليس مأخوذاً في نفس اللفظ، بل هو لأجل المقام. وأما النَّضْحُ لغةً فمعناه: رشُّ الماء شيئاً فشيئاً فقط، وإن كان نَضح البحر صَبّاً، فاعلمه.

---

(١) قال الخَطَّابي في «معالم السنن»: إن النَّضح في هذا الموضع الغَسْل، إلَّا أنه غَسْلٌ بلا مَرْس ولا دَلْكٍ. وأصل النَّضح الصَّب، ومنه قيل للبعير الذي يُسْتَقَى عليه: النَّاضِح، فأمّا غَسْل بول الجارية، فهو غَسْلٌ يُسْتَقصَى فيه، فيُمْرَسُ باليد ويُعصر بعده. وقد يكون النَّضح بمعنى الرَّش أيضاً. ثم قال: إن النَّضح فيه ليس من أجل أنَّ بول الغلام ليس بنجس، ولكنه من أجل التخفيف الذي وقع في إزالته. انتهى مختصراً.

قلتُ: وعلى هذا لا أدري ماذا بقي الخلاف بيننا وبين الشافعية؟ فإن النَّضح على ما أراده الخطَّابي هو الغَسْل بلا مَرْسٍ، وهو متفق، عليه على ما يظهر من «الموَطأ»، إلاّ أن يفرّق بإقامة المراتب في التخفيف. قال الشيخ رضي الله عنه: إنَّ كتاب الطَّحَاوي أحسن كتاب للحنفية إلا أن الأسف أنهم لم يمارسوه ولا يستفيدون به بخلاف المالكية فإنهم يستفيدون من كتابه في تصانيفهم، حتى قيل: إن الطَّحَاوي أعلم بمذهب المالكية والشافعية من أنفسهم. والطَّحَاوي فقيه النفس، لا يبلُغ مبلغ كلامه إلاّ فقيهٌ كذلك، وله كتاب في الفقه الشهير «بمختصر الطحاوي»، وتعلّم الفقه على القاضي الإِسْبِيجَابي. والبيهقي لمّا رأى كتابه «معاني الآثار»، وصنَّف لجوابه كتاباً سمَّاه «معرفة السنن والآثار»، ورَدّ فيه على الطحاوي في بعض المواضع، ووافقه في بعض، ثم جاء الشيخ علاء الدين التُّركماني فذبَّ عن الحنفية، وصنَّف كتاباً لجوابه سمَّاه «الجوهر النقي في الرد على البيهقي»، إلاّ أنه لم يُجب فيه عن «المعرفة»، بل أجاب عن أصل كتابه الذي كان صنَّفه أولاً، أي «السنن الكبرى». انتهى، أفاده الشيخ رضي الله عنه.

وعفا الله عن النووي حيث قال: والأحاديث الصريحة تَرُدُّ على أبي حنيفة، مع كون ثلاثة ألفاظ من الخمسة لأبي حنيفة رحمه الله تعالى: «أَتْبَعَهُ بوله»، و «صَبَّه» و«لم يَغْسِله غَسْلاً»، على أن لفظ النَّضح وَرَدَ في تطهير دَمِ الحيض، كما سيأتي، فلم يقل هناك أحد بالتخفيف، كما في بول الصبي.

٦٤ ـ باب البَوْلِ قَائِماً وَقَاعِداً

٢٢٤ ـ حدّثنا آدمُ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ حُذَيفَةَ قَالَ: أَتَى النَّبِيُّ ﷺ سُبَاطَةَ قَوْمٍ، فَبَالَ قَائِماً، ثُمَّ دَعَا بِمَاءٍ، فَجِئْتُهُ بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ. [الحديث ٢٢٤ ـ أطرافه في: ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٤٧١].

٦٥ ـ باب البَوْلِ عِنْدَ صَاحِبِهِ، وَالتَّسَتُّرِ بالحَائِطِ

واعلم أنَّ الشارحينَ توجَّهوا إلى أنه لِمَ لَمْ يخرِّج حديث البول قاعداً مع ذكره في الترجمة؟ قلت: وإنَّما لم يخرّجه لشهرته، وإنما عمَّم في الترجمة دفعاً لتوهم الاقتصار. وفي الشامي: أنه جائز. قلت: وينبغي التضييق فيه في زماننا، لأنَّه صار من شعار النصارى، ولا ينزل عن كراهة التنزيه. أما بوله[1] ﷺ قائماً، فمحمول على الأعذار. ففي «المستدرك» للحاكم: أنه كان لوجع في مَأْبِضِه ـ أي باطن ركبتيه وإسناده وإن كان ضعيفاً، إلاّ أنَّه يصلح لبيان الاحتمالات. وعن الشافعي رحمه الله تعالى: أنَّ العربَ كانت تَسْتَشْفي لوجع الصُّلْب بالبول قائماً.

وأحسن الوجوه أنْ يُقال: إن السُّبَاطَةَ تكون مُلْقَى الكُنَاسَة، وتكون مخروطية في أكثر الأحوال، فلو بال قاعداً ارتد إليه بوله. وأمّا بوله بقُرْب الدّور مع أن المعروف من عادته الإبعاد، فذكر القاضي عِيَاض رحمه الله تعالى: أنَّه كان مشغولاً بأمور المسلمين، فلعلَّه طال عليه المجلس، وحَفَزَه البول، فلم يمكنه التباعد، ولو تباعد لتَضَرَّر.

ويُسْتَفَاد من الحديث: أنه يجوز البول في الصحراء بدون الاستئذان من صاحبه. قال السيوطي رحمه الله تعالى في «حاشية النسائي»: إن تثليث الوضوء سنةٌ، وتركه مكروهٌ تحريماً. وأمَّا تركه ﷺ التثليث تارةً، فهو موجبٌ للثواب في حقه، فإن البيان واجبٌ عليه، والإتيان بالواجب موجبٌ للثواب قطعاً.

---

(١) قلت: وبوَّب عليه النَّسائي: «بالرخصة في البول في الصحراء قائماً»، وعلى حديث عائشة رضي الله عنها: «بالبول في البيت جالساً»، فحديث حُذَيْفَة محمولٌ على خارج البيت، وحديث عائشة: «ما كان يَبُول إلّا جالساً» على البيت. نبَّه عليه السندهي. اهـ.

قلت: بل ترك التثليث ليس بمكروهٍ لأحدٍ من الناس عندي بشرط أن لا يتركه أزيد مما ثَبَتَ عن النبيّ ﷺ، ولا يَعْتَاد عليه[١].

٢٢٥ - حدّثنا عُثمانُ بْنُ أبِي شَيْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ: رَأَيْتُنِي أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ نَتَمَاشَى، فَأَتَى سُبَاطَةَ قَوْمٍ خَلْفَ حَائِطٍ، فَقَامَ كَمَا يَقُومُ أَحَدُكُمْ، فَبَالَ، فَانْتَبَذْتُ مِنْهُ، فَأَشَارَ إِلَيَّ فَجِئْتُهُ، فَقُمْتُ عِنْدَ عَقِبِهِ حَتَّى فَرَغَ.

٢٢٥ - قوله: (خلف حائِطٍ)... إلخ، والحائط كانت أمامه.

قوله: (فقام كما يقوم)... إلخ، تشبيهٌ في أصل القيام لا غير.

قوله: (فأشار إليّ)... إلخ، ويُسْتَفَاد منه: أنَّ الكلامَ في هذا الحال مما لا ينبغي، ولذا اكتفى بالإشارة وما عند مسلم فقال: «ادْنُه - باللفظ - فَدَنَوْت...» إلخ، لعلَّه روايةٌ بالمعنى، والمُتَبَادَرُ أنه لم يتكلَّم في تلك الحال. ومنع مولانا الكَنْكُوهِي رحمه الله تعالى رَدَّ السلام حالة البول، ووسَّع فيه عند الاستنزاه والاستبراء والاستنجاء بالمَدَر. ومنعه مولانا محمد مظهر رحمه الله تعالى في حالة الاستنجاء أيضاً[٢].

٦٦ - باب البَوْلِ عِنْدَ سُبَاطَةِ قَوْمٍ

أشار إلى أنَّ البولَ عند السُّبَاطة ممّا لا يحتاج إلى الإذن من صاحبه لكونه معلوماً عُرْفاً.

٢٢٦ - حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ: كَانَ أَبُو مُوسى الأَشْعَرِيُّ يُشَدِّدُ فِي البَوْلِ، وَيَقُولُ: إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ، كَانَ إِذَا أَصَابَ ثَوْبَ أَحَدِهِمْ قَرَضَهُ. فَقَالَ حُذَيْفَةُ: لَيْتَهُ أَمْسَكَ، أَتَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سُبَاطَةَ قَوْمٍ، فَبَالَ قَائِماً.

٢٢٦ - قوله: (يُشَدِّد)... إلخ، فإنَّه كان يَبُول في القَارُورَة اتقاءً عن الرشَاش.

قوله: (قَرَضَه)، وفي بعض الروايات الصحيحة: «قَرَضَ الجلد» أيضاً كما مرَّ، وقد تحقَّق عندي أنَّ هذا القَرْض يكون في القبر تعذيباً، لا أنه كان في الدنيا تشريعاً، وإن كانت ألفاظ الرُّوَاة تشعِر بخلافه، وأظن أنَّ العذابَ منه في هذه الأمة أيضاً من بقاياه، والله تعالى أعلم.

قوله: (فقال حذيفة رضي الله عنه) ردٌّ على تجاوزه عن الحد، لا أمرٌ بالبول قائماً.

---

(١) قلتُ: وراجعت حاشيته على النَّسائي، فما وجدته فيه. نعم في النووي: ولكن المستحب تطهير الأعضاء كلها ثلاثاً ثلاثاً، كما قدَّمناه: وإنما كانت مخالفتها من النبي ﷺ في بعض الأوقات بياناً للجواز، كما توضَّأ ﷺ مرة مرةً في بعض الأوقات بياناً للجواز، وكان في ذلك الوقت أفضل في حقه ﷺ، لأن البيان واجبٌ عليه ﷺ، فلعلَّه سهوٌ من القلم، والله تعالى أعلم.

(٢) وما عند أبي داود: «لا يَخرُج الرجلان يضربان الغائط كاشفين عن عورتهما يتحدَّثان، فإن الله عزّ وجلّ يَمقُت على ذلك»، فالظاهر أن المَقْتَ على مجموع الأمرين دون التحدُّث فقط، على أن التحدُّث معناه: على ما كان من عاداتهم في الجاهلية، وأمَّا الكلام لأجل الحاجة فهو بمَعْزِلٍ عنه.

٦٧ ـ باب غَسْلِ الدَّمِ

انعقد الإجماع على نجاسته، ولذا عبَّر بالغَسْل، وهكذا فعل في البول والمَذِيِّ والمَنِيِّ، فقال: باب ما جاء في غَسْل البول كما مرَّ، وقال: باب غَسْل المَذِيِّ والوضوء منه، وقال: باب غسل المَنِيِّ وفَرْكِهِ، كما سيأتي. فهذا دليلٌ على أنَّه ذهب إلى نجاسة المَنِيِّ على ما أرى، وفي عامة كتبنا؛ أنَّ المسفوح نَجِسٌ، وغير المسفوح ليس بَنجِسٍ، وبحث فيه شارح «المُنْيَة» في الكبيري، وجمع الشَّوْكَاني فقهه في رسالة سمَّاها «الدُّرر البَهِيَّةِ»، ووضع فيها مسائل أخشى على العامل بها أن لا يُغْفَر له، منها: طهارة جميع الأشياء سوى دم الحيض، وغائط الإنسان، وبوله. وقال: إنَّ شَحْم الخنزير ليس بحرامٍ، لأن القرآن سمّى لحمه حراماً، والشحم ليس بلحمٍ، فلا يكون حراماً، ونعوذ بالله منه.

٢٢٧ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيى، عَنْ هِشَامٍ قَالَ: حَدَّثَتْنِي فَاطِمَةُ، عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ: جَاءَتِ امْرَأَةٌ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتْ: أَرَأَيتَ إِحْدَانَا تَحِيضُ فِي الثَّوْبِ، كَيفَ تَصْنَعُ؟ قَالَ: «تَحُتُّهُ، ثُمَّ تَقْرُصُهُ بِالمَاءِ، وتَنْضَحُهُ، وَتُصَلِّي فِيهِ». [الحديث ٢٢٧ ـ طرفه في: ٣٠٧].

٢٢٧ ـ قوله: (وَتَنْضَحُهُ) ... إلخ، وقد مرّ أن النَّضْح ههنا بمعنى الغَسْل عند الكل، وهو المراد عندنا في بول الصبي، فَشاكِلَتُه عندنا من ههنا إلى هناك واحدة، بخلاف الشافعية رحمهم الله تعالى.

٢٢٨ ـ حدّثنا مُحَمَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: جَاءَتْ فَاطِمَةُ ابْنَةُ أَبِي حُبَيْشٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي امْرَأَةٌ أُسْتَحَاضُ فَلاَ أَطْهُرُ، أَفَأَدَعُ الصَّلاَةَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لاَ؛ إِنَّمَا ذٰلِكَ عِرْقٌ وَلَيسَ بِحَيضٍ، فَإِذَا أَقْبَلَتْ حَيضَتُكِ فَدَعِي الصَّلاَةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّي». قَالَ: وَقَالَ أَبِي: «ثُمَّ تَوَضَّئِي لِكُلِّ صَلاَةٍ، حَتَّى يَجِيءَ ذٰلِكَ الوَقْتُ».

٢٢٨ ـ قوله: (أُسْتَحَاض) بضم الهمزة وفتح المثناة مجهولاً، وهكذا يُقْرَأ، لأن الاستحاضة ليست من صنعها وإنما تلقى عليها من أسباب سَمَاوِيَّة. ومعناه: أنه استمرَّ بي الدم، فلا يَرْقَأ، ولا تريد به الاستحاضة الفقهي: وهي الدماء التي تَنْقُص من عادتها أو تزيد عليها، وأهل اللغة لا يفرّقون بين الدماء الفقهية، ويقولون: حاضت المرأة، إذا جاء الدم على عادتها، وإذا غَلَب عليها يقولون: اسْتُحِيضَت، ثم الفقهاء يفصِّلونها إلى دم الحيض والاستحاضة، وهو موضوعهم. وأما اللغويون، فيحكمون على المجموع أنه استحاضة.

قوله: (فلا أَطْهُرُ) أي حِسّاً، ولم تُرِد به الطهارة الشرعية، بل معناه لا أَطْهُر حِسّاً، ولا أزال أتلطَّخ بالدماء لأجل جَرَيان الدم، فلا أَطْهُرُ حِسّاً. والشريعة قد تَحْكُم بالطهارة حال النجاسة الحِسِّية كالمعذور، وقد تحكم بالنجاسة مع الطهارة الحسِّية كالطُّهْرِ المتخلل، فهذه من اعتبار الشرع، فلا تريده، وإنما أرادت: أنَّ دمها غَلَبَ عليها فلا يسكن، ومنعها عن صلاتها، وبه يرتبط الجواب، لأنها لو كانت تَعْلَمُ أنها استحاضة، لم يكن فيه إشكالٌ. وإنما أَشْكَل عليها الأمر،

لأنها إذا استمر بها الدَّمُ لم تستطع أن تتبيَّن حَيْضَها من استحاضتها، فسألت صاحب الشرع.

قوله: (إنما ذلك دم عِرْقٌ)... إلخ، وهذه عِلَّةٌ منصوصةٌ تدلُّ على أنَّ الخارج من غير السبيلين أيضاً ناقضٌ، لأنه علَّلها بكونها دم عِرْق، وإنما تحقَّق خروجه عن إحدى السبيلين لخصوص المقام، وإدارةُ الحكم على السبيلين في هذا المقام تركٌ للمَنْطُوق، وأخذٌ بالمسكوت، وهو كما ترى. وما قاله الحافظ رحمه الله تعالى: إنَّ المقصودَ من قوله: «إنه دم عِرْق»، توكيدٌ لعدم كونه دم الحيض، وليس بياناً لكونه ناقضاً، يأباه السياق أيضاً. ثم إن الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى أيضاً موافقٌ للشافعية رحمهم الله تعالى في عدم النقض من الخارج من غير السبيلين، مع أن أحمد رحمه الله تعالى نصَّ على نقض الوضوء من الرُّعَاف، وقد مرَّ التصريح به.

قوله: (فإذا أقبلت حيضتُك) بالفتح وبالكسر يومىء إلى التميز بالألوان. واعلم أنه لا عِبْرة للألوان عندنا في أيام الحيض، فما تراه من السَّوَاد إلى الكُدْرَة يكون كلها حيضاً. وذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى إلى اعتباره، فجعل الأحمر الشديد والأسود منه حيضاً، ولم يَرَ باقي الألوان حيضاً. ولفظ الإقبال والإدبار يؤيده، فإنه يُعْلَم منه أن دم الحيض دمٌ متميِّزٌ بنفسه، يُعْرَف إذا أقبل وإذا أدْبَر. فالإحالة على الدم مُشْعِرٌ بأن دم الطمث مُغَايِر لدم الاستحاضة بنفسه، ومُتَمَيِّزٌ كتمَايُز سائر المَاهِيَّات، ولذا اكتفى بالإحالة على الاسم، لأنه كان من الأشياء المتميِّزة بنفسه، كما في رواية: «فإنه دمٌ أسود يُعْرَف».

قلت: ولا ريب أن الألفاظ المذكورة أقرب إلى نظرهم، إلَّا أنَّه يَصْدُق على مذهبنا أيضاً، فإنه يمكن أن يُعْرَف الإقبال والإدبار باعتبار عادتها، فإذا جاء أوانُ حيضها ودَمِيت، فقد أقْبَل حيضها، وإذا مضى زمان الحيض، فقد أدْبَر، ثم أقول: إن في الباب لفظ آخر، وهو أن النبي ﷺ أمر مستحاضة أن تَنْظُر عِدَّة الليالي والأيام التي كانت تحيضهنَّ من الشهر، فهذا إحالةٌ ظاهرةٌ على عادتها بدون تفصيلٍ بين الدماء وألوانها، وإن كان يَسُوغ لهم أيضاً أن يحملوه على التميز، إلاّ أنَّ المُتَبَادر منه عدمه.

فالحاصل: أنَّ العُنوانَ الأول أقرب إلى الشافعية، والعنوان الثاني أقرب إلى الحنفية، وإن أمكن حَمْل أحدهما على الآخر، ولذا وَضَع أبو داود ترجمة بهذا اللفظ، وترجمة أخرى بذاك، لينبِّه على أنهما يُنْبِئان عن النظرين.

وأما قوله: «فإنه دمٌ أسود يُعْرَف»، فقد أخرجه النَّسائي في موضعين، وأشار إلى إعلاله، وفي «العلل» لابن أبي حاتم: أنه مُنْكَرٌ. وحكى الطَّحَاوي[1] عن أحمد رحمه الله تعالى

---

(١) قال الطَّحَاوي: فلم نجد أحداً يرويه عن عُرْوَة عن عائشة، ولا عن عُرْوَة عن فاطمة إلَّا محمد بن المُثَنَّى، وذكر لنا أحمد بن شُعَيْب أنه لم يكن عليه لمَّا حدَّث به كذلك، وقيل له: إن أحمد بن حنبل قد كان حدَّث به عن محمد بن أبي عَدِي، فأوقفه على عُرْوَة، ولم يتجاوز به إلى عائشة، فقال: إنما سمعته من ابن أبي عدي مِنْ حِفْظه، فكان ذلك دليلاً على أنه لم يكن فيه بالقوي، ووقع في القلب اضطراب محمد بن المُثَنَّى فيه، لأنه قال فيه مرةً: عن عائشة، وقال فيه مرّةً: عن فاطمة بنت أبي حُبَيْش، وقوّى في القلوب أنَّ حقيقتَهُ عن ابن أبي عدي.

في «مشكله»: أنه مُدْرَجٌ. وإن سلَّمنا، فهو محمولٌ على الأغلب، لا أنه هو المَحَطُّ كما فَهِمُوه.

والذي تبيَّن لي أن الأمر في حديث فاطمة بنت أبي حُبَيْش إنما يَدُور على العادة دون التمييز، وإن كان لفظ الإقبال والإدبار أقرب إلى التمييز، لأنه أخرجه البخاري بعينه في باب إذا حاضت في شهر ثلاثَ حِيَض، وفيه: «ولكن دَعِي الصَّلاة قدر الأيام التي كنتِ تَحِيضِينَ فيها» مكان الإقبال والإدبار، فاتَّضح أنَّ الراوي لم يَقْصِد إلَّا التَّفَنُّن في العبارات، ولم يُرِد من قوله: «أقبلت وأدبرت» معنًى زائداً عمَّا في قوله: «قدر الأيام التي كنت تَحِيضين فيها[1]»، فالأمر أنها كانت مُعْتَادة تعرف الإقبال والإدبار بحَسَب عادتها، لا أنها كانت تَعتَبر بالألوان وإلَّا لَمَا اختار التعبيرَ المُخِلَّ بالمراد.

قوله: **(فاغسلي عنكِ الدم)**، المراد منه غَسْل اللَّوْث دون الغَسْل الذي هو فرض بالإجماع، وهو مرادٌ قطعاً وإن لم يُذْكَر في هذا الطريق، وصحَّ فيه لفظ: «توضئي»، وإن تردَّد فيه مسلم. وقال: وفي حديث حمَّاد بن زيد زيادةُ حرفٍ تركنا ذكره.

قلت: بل هو صحيحٌ بدون تردّد كما أثبته الطَّحَاوي، وأخرج له مُتَابعات أيضاً، فلا تفرُّد فيه ولا تردد. وأقرّ به الحافظ رضي الله عنه أيضاً: ثم الإسناد الذي أخرجه الطَّحَاوي فيه أبو حنيفة، ومرّ عليه ابن سيد الناس في «شرح الترمذي» وصحَّحه. وهكذا استشهد أبو عمرو في «التمهيد» بطريق أبي حنيفة والحافظ رحمهما الله تعالى. وإن أقرّ بتلك الزيادة، إلاّ أنه لم يَسْتَعِن بهذا الطريق، ونحن نفهم ما يريد، فافهم أنت أيضاً، والله المستعان، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله.

والحاصل: أنَّ الأمر بالوُضُوء ثابتٌ فيه، ثم هو محمولٌ على الوُجُوب عندنا، وعلى

---

(١) قال الطَّحَاوي في «مشكله» في حديث حَمْنَة في شرح قوله: «تَحِيضِين في كل شهرٍ في علم الله ستة أيام أو سبعة أيام». هكذا عند الطحاوي: أنه لم يأمرها رسول الله ﷺ كما توهم أنه أمرها به مما ردَّ الخيار فيه إليها أن تَحِيض ستاً أو سبعاً، ولكنه أمرها أن تَتَحَيَّض في علم الله ما أكثر ظنّها أنها فيه حائض بالتَّحرّي منها لذلك، كما أمر مَن دخل عليه شكٌّ في صلاته، فلم يَدْرِ ثلاثاً صلّى أم أربعاً، أن يتحرَّى أغلب ذلك في ظنِّه، فيعمل عليه، فمثل ذلك أَمْرُهُ المرأةَ في حيضها لمَا أمرها به فية، ولا يكون ذلك منه إلَّا وقد أعْلَمَتْه أنه قد ذهب عنها علم أيامها التي تحيضهن، أي أيام هي من كل شهر؟ فأمرها بتحرِّيها، كما أمر ﷺ المصلِّي في صلاته عند شكِّه كم صلَّى منها بالعمل على ما يؤدِّيه إليه تحرِّيه فيه، وكان ما في الحديث من الستة أو السبعة إنما هو شكٌّ دخل على بعض رواته، فقال ذلك على الشكِّ، فأمَّا رسول الله ﷺ فلم يأمرها إلَّا بستة أيامٍ أو بسبعة أيام، لا اختيار منها في ذلك لأحد العددين، ولكن لأنَّ أيامَها كانت - والله أعلم - أحد العددين، وذهب عنها موضعها من كل شهر، وأَعْلَمَتْهُ ﷺ ذلك، فأمرها به فيه. انتهى.

قلت: وهذا كلامه وإن كان في حديث حَمْنة لا في حديث فاطمة، غير أني نقلته لفائدة، ولقد تعسَّر عليّ فهم مسائل الحيض والاستحاضة، فأنا كذلك متردِّد؟ في شرح تلك الأحاديث، فنقلتُ كلام الطَّحَاوي لتتمكَّن من شرح بعض الأحاديث شيئاً، وقد بَسَطه الطَّحَاوي في «معاني الآثار»، غير أني ما فَهِمْتُ منه بما يكفي ويشفي، وأنا أسأل الله تعالى أن يرزقني فهمه.

الاستحباب عند مالك رحمه الله، لأن عُذر المَعذُور لا يَنقُضُ طهارته عنده، ولذا تصدَّى بعض المالكية إلى إسقاطه، والله تعالى أعلم.

ثم ههنا خلافٌ آخر، وهو: أنَّ وضوء المَعْذُور للصَّلاة أو للوقت؟ فعند الشافعية للصَّلاة، وعندنا للوقت، فالمستحاضة إذا توضَّأت تصلِّي في الوقت ما شاءت من الفرائض والنوافل، ولا تَبْطُل طهارتُه بهذا العُذْر. وتمسَّك الشافعية بلفظ: «لكل صلاةٍ»، فإنَّه صريحٌ في أنَّ طهارته اعْتُبِرت في حقِّ الصلاة خاصةً، وأجاب عنه الحنفية: بتقدير المضاف، ومعناه: لوقت كل صلاة.

قلت: وأخرج العَيْنِي رحمه الله لفظ: «الوقت» عن «المغني» لابن قُدَامة، وإذن لم يَبْقَ هذا تأويلاً مع أنه لا حاجة إليه أيضاً، لأنه شاع في الدُّور الإسلامية توقيت الأمور بأسامي الصلاة، فتقول: آتيك الظهر، وآتيك العصر، تريد وقته، فقوله: «لكل صلاة» صادقٌ فيما كانت طهارته للوقت أيضاً، ولعلّك فَهِمْتَ أن بين حذف المضاف وبين ما قلنا بَوْن بعيد، والفصل عندي: أنّ الحديثَ صالحٌ للطرفين، ولا يتعيَّن لأحدٍ منهما.

والمسألة من مراحل الاجتهاد، لأنه لو ثَبَتَ لفظ وقت الصلاة، لم ينفصل منه الأمر أيضاً، لأنه يجري البحث بعده في السبب: هل هو الصلاة أو الوقت؟ ويَسُوغ لهم أن يقولوا: إن اللام للظرف، فوقت الصلاة ظرفٌ للوُضُوء لا سببٌ، وإنما السبب هو الصلاة، كما في قولنا: أتيت فلاناً لخمس مَضَيْنَ من رمضان، فإن اللام فيه للظرف، لا للسبب، فالوُضُوء يجب على المَعذُور لأجل الصلاة في وقتها عندهم، فصحَّ ما في «المُغَني» «لوقت كل صلاة» على مذهبهم أيضاً، ولذا قلتُ: إن المسألة مفوَّضة إلى الاجتهاد، ولا تدخُلَ تحت النص.

ونظر الإمام الهُمَام رحمه الله تعالى فيه: أنَّ العِبْرَةَ للوقت دون الصَّلاة، كما أنَّ العِبْرةَ في الجنون والإغماء أيضاً للوقت، فَمَنْ جنَّ في رمضان بعدما أدرك جزءاً منه، يَلْزَم عليه قضاء رمضان بتمامه. وكذا من أُغْمِي عليه، وأحاط إغماؤه يوماً وليلةً، يسقط عنه قضاؤها، فالجنون والإغماء عذران اعْتُبِرَ فيهما الوقت أيضاً، إلاّ أنه أخذ في الإغماء وظيفة اليوم والليلة بتمامها، لأنه فَهِمَ أن بين الصلوات الخمس ربطاً، ولذا قال: إن الترتيب بين الفوائت مستحقٌ، وأخذ في باب الصوم وظيفة الشهر، وأَلْزَم كلَّه بإدراك بعضه فالشهر في الجنون كالصلوات الخمس في الإغماء، فمن لم يُدْرِك جزءاً من الشهر، وأحاط به الجنون جميع الشهر، فإنه لا يَقْضي، كمن أحاط بِه الإغماء يوماً وليلةً.

وهكذا في مسألة الرَّجْعَة قالوا: لو انقطع دمها على العشرة، فإنها تخرج عن عِدَّتها بمجردِ مُضِيِّ الحَيْضَة الثالثة، وإن انقطع لأقل من العشرة، فإنها تنتظر قدر الغُسْل، فاعتبروا فيها الوقت أيضاً. والظاهر أنَّ البحث فيما إذا انقطع الدَّمُ لأقل من العشرة، أنَّ انقطاع حقِّ الزوج - وهو الرجعة - يَنُوط بأمرٍ سماويٍ - وهو الوقت - أو بفعلٍ اختياري، كغسل المرأة، والذي فَهِمُوه أن إحالته على أمر سماوي أَوْلَى، وهو الوقت، بخلاف الفعل الاختياري، فإنَّ إبطالَ حقٍّ مِنْ فعل أحدٍ غيرُ معقولٍ فلم يَعْتَبِرُوا فيه فِعْلَها - وهو الغُسْل - بخلاف الوقت، فإنه أمر سَمَاوِيّ، وراجِعْ

فيه كلام الطحاوي من كتاب تلميذه أبي جعفر النَّحَّاس، فإنه أجود وأحسن، ولا يمكن تلخيصه.

وإذا عَلِمْتَ أن الإمام اعتبر الوقتَ في جميع هذا الباب، سَهُلَ عليك أن تعتبره في طهارة المَعْذُور، فطهارته أيضاً تَدُور بالوقت دون الصلاة، فإنها فِعْلُه بخلاف الوقت، فإنه أمرٌ سماوي، وأمارةٌ للصلاة، وهو الذي يُسْتَفَاد من الشريعة، فإنَّ المَعْذُور لا يزال ينتظر الوقت، فإذا بلغ آخره يتوضَّأ ويُصَلِي.

والحاصل: أنَّهم اعْتَبَرُوا في الجنون الشهرَ كلَّه، وفي الإغماء اليومَ والليلةَ، وفي المَعْذُور وقتَ الصلاة الواحدة كلَّه، فهو من مراحل اجتهادٍ لا غير.

تنبيه: واعلم أنه قد ثَبَتَ في المُسْتَحَاضة الغُسْل لكل صلاةٍ، والجمع بين الصلاتين في غُسْل واستبعده الشَّوْكَانِي، وقال: إن الغُسْلَ لكل صلاة أمرٌ عسيرٌ مما لا يمكن أن يَأْمُرَ به الشرع، وهو مما لا يُصْغَى إليه، فإنَّه ثابت قطعاً، كما قاله الحافظ رحمه الله تعالى، وأقرَّ به أبو داود، وفي الدارمي: «أنَّ امرأةً مستحاضةً سألت ابن عباس رضي الله عنه عن نفسها، وكانت مُتَحَيِّرَة، فأمرها أن تَغْتَسِلَ عند كل صلاةٍ، فقيل له: إن فيه مَشَقَّةً قال: لو شاء الله لشق عليها أزيد منه»، وبمثله أفتى علي رضي الله عنه، أمَّا تعدُّد الغُسْل للمُعْتَادة والمُبْتَدئة، فحمله الطحاوي على التبريد، وتقليل الدَّم، ودفع تقطيره، وهو المُسْتَفَاد بأمره زَيْنَب أن تَجْلِسَ في مِرْكَنٍ... إلخ. والغُسْل لكل صلاةٍ أقطعُ للتقطير، فإنْ تَعَسَّرَ، فالجمع في غُسْلٍ، وإلَّا فالوضوء لوقت كل صلاة، وهو الواجب عليها، أمَّا سائر الغسلات فمستحبةٌ لها.

٦٨ ـ باب غَسْلِ المَنِيِّ وَفَرْكِهِ، وَغَسْلِ ما يُصِيبُ مِنَ المَرْأَةِ

٢٢٩ ـ حدّثنا عَبْدَانُ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ مَيمُونٍ الجَزَرِيُّ، عَنْ سُلَيمَانَ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنْتُ أَغْسِلُ الجَنَابَةَ مِنْ ثَوْبِ النَّبِيِّ ﷺ، فَيَخْرُجُ إِلَى الصَّلاةِ، وَإِنَّ بُقَعَ المَاءِ فِي ثَوْبِهِ. [الحديث ٢٢٩ ـ أطرافه في: ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢].

٢٣٠ ـ حدّثنا قُتَيبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرٌو، عَنْ سُلَيمَانَ قَالَ: سَمِعْتُ عَائِشَةَ (ح). وَحدّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَاحِدِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مَيمُونٍ، عَنْ سُلَيمَانَ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنِ المَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ فَقَالَتْ: كُنْتُ أَغْسِلُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَيَخْرُجُ إِلَى الصَّلاةِ وَأَثَرُ الغَسْلِ فِي ثَوْبِهِ بُقَعُ المَاءِ.

٦٩ ـ باب إِذَا غَسَلَ الجَنَابَةَ أَوْ غَيرَهَا فَلَمْ يَذْهَبْ أَثَرُهُ

٢٣١ ـ حدّثنا مُوسى بنُ إسماعيلَ المنقريُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَاحِدِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مَيمُونٍ قَالَ: سَأَلْتُ سُلَيمَانَ بْنَ يَسَارٍ فِي الثَّوْبِ تُصِيبُهُ الجَنَابَةُ، قَالَ: قَالَتْ عَائِشَةُ: كُنْتُ أَغْسِلُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَى الصَّلاةِ، وَأَثَرُ الغَسْلِ فِيهِ بُقَعُ المَاءِ.

٢٣٢ ـ حدّثنا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زُهَيرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مَيمُونِ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ سُلَيمَانَ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا كَانَتْ تَغْسِلُ المَنِيَّ مِنْ ثَوْبِ النَّبِيِّ ﷺ، ثُمَّ أَرَاهُ فِيهِ بُقْعَةً أَوْ بُقَعاً.

واختار المصنِّف رحمه الله تعالى نجاسة المَنِيِّ كما هو مذهب الحنفية، ووضع تراجم ثلاث تَتْرَى تدلّ على هذا المعنى، فذكر فيها غسله، كما ذكر غسل البول والمَذِيِّ، وكذا في الباب التالي ولم يومىء إلى طهارته وعدَّه مع سائر النجاسات في الباب الآتي: باب إذا أُلْقِيَ على ظهر المصلِّي... إلخ، وفيه: «وفي ثوبه دمٌ أو جَنابةٌ، أي مَنِيّ، إلخ، فعادَل بين الدم والمَنِيّ، وسَوَّى بينهما، فدلّ على كونه نجساً عنده.

ثم اعلم أنَّ فقهاءنا رحمهم الله تعالى وضعوا للتطهير أنواعاً: فالاستجمار في السبيلين، والدَّلك في الخُفَّين، والمسح فيما لا تتداخله النجاسة، والجفاف في الأرض، والفَرْك في المَنِيّ، فهو تطهير له عند الشرع، وإن لم يكن منه القَلْع بالكلية، فقد لا يمكن بالماء أيضاً، كما هو المُتَبَادر من حديث عائشة رضي الله عنها الآتي، وفيه: «ثم أراه فيه بقعة أو بُقَعاً»، لأنَّ الظاهر أن الضمير رَاجِعٌ إلى المَنِيّ[١]، وفي فقهنا: أنه يجب إزالة الرائحة واللون إلاّ ما شقَّ منها، وحينئذٍ لا بأس إن أردنا من الماء: هو المَنِيُّ، ومن البقعة: بقعته، مع أن المُتَبَادَرَ من لفظ الماء: المعروف، ومن البقعة: بقعة الماء.

وحاصله عندي: أنه كان يَذْهَبُ إلى المسجد مع بقاء أثر الغَسْل في ثوبه. ولم يكن يَنْتَظِر الجفاف.

والألفاظ الواردة فيه ثلاثةٌ:

الأول: «وإن بُقَع الماء في ثوبه» بقع الماء مبتدأ، وفي ثوبه خبره.

والثاني: «وأثر الغَسْل في ثوبه».

والثالث: «ثم أراه فيه بقعة».

وهذا الأخير هو الظاهر في مرادهم، إلَّا أنه لا ينبغي أخذ المسائل من ألفاظ الرُّوَاة لا سِيَّما عند اختلاف ألفاظهم، وكانت المسألة من الحلال والحرام، أو من باب الطهارة والنجاسة، وكذا لا مُسْكة لهم في لفظ الفَرْك، والمسح، والسَّلْت الواردة في هذا الباب، فإن بعضها تطهيرٌ له، والبعضَ الآخر تقليلٌ في الحالة الراهنة، وإزالةٌ لجُرمه المُتَقَذِّر وسَتْرُه عن أعين الناس. كذلك رَدُّ البعض بالبعض في المُخَاط في الثوب حالة الصلاة، مع أنَّ النجاسةَ القليلةَ

(١) قلت: وقد يَخْطُر بالبال أن الفرك لو كان دليلاً على الطهارة كما فهمه الشافعية، لكان النَّضح في البول دليلاً على طهارة البول، فإن النَّضح على ما عُرِفَ عندهم هو الرَّشُّ، وهو غيرُ قالع ولا مقلِّلٍ، بخلاف الفرك، فإنه وإن لم يكن قالعاً عن أصله، لكنه مقلِّل البتة، فلَزِمَهم أن يقولوا بطهارة البول، فاعلمه.

عفوٌ عندنا [١]، ثم لا دليلَ على أنه صلّى في الثوب الذي مسح عنه المَنِيّ، ولم يَغْسِله، فلا دليلَ لهم في الأحاديث، ما لم يأتوا بما تكون صريحةً في أنّه صلّى في الثوب حال كون المَنِيّ فيه ولم يَغْسِلْه، واكتفى بالمسح والسَّلْت. والعَجَب منهم حيث يحكمون بنجاسة المَذِيّ، ويُوجِبُون الغُسْلَ بخروج المَنِيّ، ومع ذلك ذَهَبُوا إلى طهارته [٢].

٧٠ ـ باب أَبْوَالِ الإِبلِ وَالدَّوَابِّ وَالغَنَمِ وَمَرَابِضِها

وَصَلَّى أَبُو مُوسى فِي دَارِ البَرِيدِ وَالسِّرْقِينِ، وَالبَرِّيَّةُ إِلَى جَنْبِهِ، فَقَالَ: هَا هُنَا وَثَمَّ سَوَاءٌ.

٢٣٣ ـ حدّثنا سُلَيمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيدٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَدِمَ أُنَاسٌ مِنْ عُكْلٍ أَوْ عُرَينَةَ، فَاجْتَوَوُا المَدِينَةَ، فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِلِقَاحٍ، وَأَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا، فَانْطَلَقُوا، فَلَمَّا صَحُّوا، قَتَلُوا رَاعِيَ النَّبِيِّ ﷺ، وَاسْتَاقُوا النَّعَمَ، فَجَاءَ الخَبَرُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ، فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ، فَلَمَّا ارْتَفَعَ النَّهَارُ جِيءَ بِهِمْ، فَأَمَرَ فَقَطَعَ أَيدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ، وَسُمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ، وَأُلْقُوا فِي الحَرَّةِ، يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقَوْنَ. قَالَ أَبُو قِلَابَةَ: فَهؤُلَاءِ سَرَقُوا وَقَتَلُوا، وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ، وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ. [الحديث ٢٣٣ ـ أطرافه في: ١٥٠١، ٣٠١٨، ٤١٩٢، ٤١٩٣، ٤٦١٠، ٥٦٨٥، ٥٦٨٦، ٥٧٢٧، ٦٨٠٢، ٦٨٠٣، ٦٨٠٤، ٦٨٠٥، ٦٨٩٩].

٢٣٤ ـ حدّثنا آدَمُ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنا أَبُو التَّيَّاحِ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي قَبْلَ أَنْ يُبْنَى المَسْجِدُ فِي مَرَابِضِ الغَنَمِ. [الحديث ٢٣٤ ـ أطرافه في: ٤٢٨، ٤٢٩، ١٨٦٨، ٢١٠٦، ٢٧٧١، ٢٧٧٤، ٢٧٧٩، ٣٩٣٢].

نُسِبَ إلى البخاري أنَّه اختار في النجاسات: مذهب داود الظاهري، كما نقله الكَرماني.

---

(١) قلت: وبلغني فيه شيء عن الشيخ الكَنْكُوهي، وأعجبني كلامه: وهو أن الخلاف فيه يُبْنَى على اختلاف آخر، وهو أن النجاسة القليلة مُتَحَمَّلَةٌ في الصلاة عندنا، فإن كانت دون الدرهم لا تُفْسِد الصلاة، وإلَّا أفْسَدَت؛ بخلافها عند الشافعي رحمه الله. فإنها تُفْسِد عنده مطلقاً، قليلةً كانت أو كثيرةً، حكاه الترمذي في نجاسة الدم عنه رحمه الله، وعلى هذا، لو كان المَنِيُّ نَجِساً، لَزِمَ بطلان الصلاة فيما إذا صلّى في الثوب المَفْرُوك، لأنه يُقَلِّله فقط. ولمَّا اكتفى فيه بالفرك، مع أن الفرك لا يزيله بالكلية، وإنما يقلّله، عُلِمَ أنه طاهرٌ، ونحن نقول: إن الفرك تطهيرٌ لا تقليل، والقليل في نظر الشرع بمنزلة العدم، كما في السبيلين والخُفين وغيرهما.

(٢) قال ابن العربي في «شرح الترمذي» بعدما بَسَطَ الكلام في وجوه المذاهب، أنَّ الأحاديثَ الصِّحاح ليس فيها أكثر من أن عائشة قالت: «كنت أفرُكُه من ثوب رسول الله ﷺ». والمراد إزالة عينه. فأمَّا الصلاة به لذلك، فليس بمروي فيها، بل المروي فيه غَسْله عنه، وحديث عائشة رضي الله عنها بزيادة قوله: «فيصلي فيه» من رواية عَلْقَمة والأسود مُتَكَلَّمٌ عليه، وغَمَزَه الدَّارَقُطْني، فلم يبق إلاّ حديث الفَرْك وحده، دون صلاة فيه، فلا حُجَّة فيه كما بيناه، وهذه هي غاية المسألة، انتهى مختصراً.

أقوله: أمَّا أنا، فلا أقولُ إلاّ بقَدْرِ ما يظهر من عبارته، وأَسْكُتُ عَمَّا سَكَتَ عنه البخاري، لأنه لا يَلْزَم باختياره بعض جزئيات الظاهرية، اختيار جميعها. وأمَّا الشَّارِحُون فيكتفون بالحكم الإجمالي، فإذا رأوا أنه وَافَقَ أحداً في بعض جزئياته، يحكُمُون عليه أنه اختار مذهب فلان، مع أنه مَجْتَهِدٌ في الفقه، فيأخذ ما شاء من مسائلهم، ويترك ما شاء، وليس من لوازم اختيار البعض، اختيار الكل.

ثم اعلم أنه نُسِبَ إلى الظاهرية: طهارة الأبوال والأزبال مطلقاً، غير عَذِرَة الخنزير والكلب والإنسان، ولم يتحقَّقْ عندي مذهبهم، لأنَّ ابن حَزْم لمَّا مرَّ على حديث: «صلُّوا في مَرَابِض الغنم، ذهب إلى أنَّه منسوخٌ، والناسخ: ما وَرَدَ في تطييب المساجد، وهذا يُشْعِرُ بنجاسة أزبالها عنده. وكيفما كان، لا أحبُ أن أعزُو إليه مذهب الظاهرية، فإن شأنه أرفعُ منه عندي، فالذي يظهر من تراجمه: أنه أخذ الأبوال في الإبل، وترك الأزبال. وسمَّى بالإبل لحديث العُرَنِيين عنده، ثم زاد لفظ الدواب من عنده، وليس عنده دليل عليها من الحديث، فأبهمه، وهو تعميمٌ بعد تخصيصٍ لدفع توهُّم الاقتصار على المنصوص.

والظاهر عندي: أنَّه أراد منها المركوب من الحيوانات، ثم زاد عليه «الغنم» للحديث عنده فيها، فما كان له دليلاً عنده سمَّاه، وما لم يكن له دليلاً من الحديث أبهمه، ثم إنه لم يُفْصِح بالحكم بأن تلك الأبوال طاهرةٌ أم نجسةٌ؟ لأنه من عاداته أنَّ الأحاديث إذا صَلُحت للطرفين، يُحِيلُ الحكمَ إلى الناظر، ولا يَجْزِم بجانبٍ إلاّ عند حاجة.

قوله: (ومَرَابِضها). . إلخ، دخل في مسألة الأزبال، ولم يُعَيِّن من الحيوانات غير الإبل والغنم المذكُورَيْن في الحديث.

قوله: (وصلّى أبو مُوسَى)، والمُتَبَادَرُ من هذا الأثر: أنَّه اختار الطهارة.

قوله: (والسِّرْقِين). . . إلخ، يعني أنَّه لو أراد أن يَتَنَحَّى عن السِّرْقِين لوَسِعه، فإنَّ الأرض الطاهرة كانت بجنبه، إلاَّ أنَّه لم يُبَال به مبالاةً، وزَعَم أنَّ: ههنا وثَمَّ سواء. ولا دليل في قوله: «في السِّرقِين» على أن الصلاة كانت على السِّرْقِين، فإنَّ الظرفية مُوَسَّعَة. وسيجيء في البخاري: أنَّ البعيرَ كان خارج المسجد، وعَبَّر عنه الراوي أنَّه كان في المسجد.

واعلم: أنَّ بول الإنسان وعَذِرَته نَجِسٌ بالإجماع. واختلفوا في أبوال مَأْكُول اللحم وأزبالها.

فذهب أبو حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى إلى نجاستهما.

واختار مالك رحمه الله تعالى، ومحمد بن الحسن في روايةٍ طهارتهما، وهو مذهب زُفَر. وتمسَّك القائلون بطهارة أبوالها من حديث العُرَنِيِّين، حيثُ أَبَاحَ لهم النبي ﷺ شربها فلو كان نَجِساً لَمَا أمرهم بشربها. وتمسَّكُوا في مسألة الأزبال من إباحته للصلاة في مَرَابِض الغنم.

فلنبحث أولاً في حديث العُرَنِيِّين بما فيه، ويَظْهَر في ضِمْنِه جواب الخصوم أيضاً.

فنقول: إنَّ في حديث العُرَنيين أربعة مباحث: البحث الأول في طهارة الأبوال ونجاستها، والثاني في جواز التداوي بالمحرَّم، والثالث في مسألة الحدود، والرابع في المُثْلَة.

أمّا البحث الأول، فنقول: إن حديثهم إنما يَصْلُح حُجَّةً للطهارة، إن ثَبَتَ أن إباحة الشرب كانت على معنى الطهارة، وإن كانت تَدَاوِياً، فلا دليلَ فيه على الطهارة أصلاً، فإنه يَجُوزُ أن يكونَ الشيءُ حراماً في نفسه، ثم يُبِيحُه الشارع لأجل الضرورة. وما يَتَبَادَرُ من ألفاظ الرواة هو أنه كان لأجل التَّدَاوِي، لأنهم ذكروا في السِيَاق مرضهم. وقالوا: «فاجْتَوَوُا المدينة، فَعُلِم أن الأمر بشرب الأبوال إنما كان استشفاءً. ولا إيماءَ في لفظ الحديث إلى أن بناءه كان على الطهارة.

وأيضاً عند البخاري، في باب ألبان الأُتُن قال: «كان المسلمون يَتَدَاوَوْن بها ـ أي بأبوال الإبل ـ ولا يَرَوْن به بأساً». ولِمَا عُرِف من أمر المسلمين أنهم كانوا يَتَدَاوَوْن بها، فالأسبق إلى الذهن أن يكون ما في حديث العُرَنِيِّين أيضاً تَدَاوِياً. وفي كلام بعض الأطباء: أنَّ رائحةَ بول الإبل تَفِيدُ الاسْتِسْقَاء. وقال ابن سِينَا: إن ألبانَ الإبل تَفِيدُه.

ثم لي فيه بحثٌ آخر: وهو أنَّ التَّدَاوي كان على طريق الشُّرْب، أو على طريق النُّشُوق، فقد يترشَّح من الأحاديث: أنَّه كان على طريق النُّشُوق، دون الشُّرْب. فأخرج الطحاوي عن أنس وفيه: «فقال: لو خَرَجْتُم إلى ذَوْدٍ لنا، فَشَرِبْتُمْ من ألبانها». قال: وذَكَر قَتَادَة: أنه قد حَفِظَ عنه: «أبوالها». فالرَّاوي فَصَلَ ذكر الأبوال عن الألبان، وهكذا في النَّسَائي أيضاً، وعنده: عن سعيد بن المُسَيَّب: «فَبَعَث رسول الله ﷺ إلى لِقَاح ليشربوا من ألبانها، فكانوا فيها». وليس[1] فيه ذكر الأبوال؛ وعنده أيضاً: «فبعثهم النبيّ ﷺ إلى ذَوْدٍ له، فَشَرِبُوا من ألبانها وأبوالها»، وليس فيه: أن الشُّرْب كان بأمره، أو بدون أمره.

فللباحث أن يُمْعِنَ النظر في أن فصل الأبوال عن الألبان تارةً، والاقتصار على الألبان تارةً، ثم رفع الشرب تارةً، وأخرى عدمه، لِمَ ذاك؟ ثم في بعض الطُّرُق ذكر الألبان مقدّم على الأبوال، هكذا: «وأن يَشْرَبُوا من ألبانها وأبوالها»، كما يُشْعِرُ به ألفاظ الطحاوي والنسائي، وقد مرّت.

وحينئذٍ يجوز أن يكون من باب: عَلَفْتُها تِبْناً وماءً بارداً، ولا تكون الأبوال للشرب، بل يمكن أن يكون الفعل محذوفاً من المعطوف مثلاً: «ويستنشقوا من أبوالها»، وإنما حُذِفَ

(١) قلت: ورأيت عند أبي داود روايةً في باب الجُنُب يتيمَّم، وفيها: «فقال أبو ذر: إني اجْتَوَيْتُ المدينة، فأمر لي رسول الله ﷺ بذَوْدٍ وبغنم، فقال لي: اشرب من ألبانها ـ وأشك في أبوالها ـ»... إلخ: وحكم عليه أبو داود بعدم الصحة، وقال: ذكر البول فيه ليس بصحيح، وليست زيادة في «أبوالها» في حديث أنس رَضِيَ الله عنه، تفرَّد به أهل البصرة، فهذه أيضاً مهمة، وإنما نبَّهت عليها، لأنها في غير بابها، ربما تَضِلُّها عند الحاجة.

لتقارب الفعلين، سِيَّما إذا ما رُوِيَ في «مصنَّف عبد الرزاق» عن إبراهيم النَّخعِي: «أنه لا بَأْسَ بأبوال الإبل، وكانوا يَسْتَنْشِقُون منها». فَعُلِم أن طريق التَّدَاوِي كان هو النُّشُوق، فيكونُ قرينَةً على حذف الفعل من نوعه، إلاّ أن هذا الأثر عند الطحاوي أيضاً، وفيه: «كانوا يَسْتَنْشِفُون بأبوال الإبل» بدل: «يَسْتَنْشِقُون»، فوقع التردُّد في لفظ المصنِّف، ثم إن هذا كله ذكرته بحثاً محضاً، وليس بمختارٍ عندي، والظاهر أنهم شَرِبُوا أبوالها أيضاً، ولكنه كان تَدَاوِياً إن شاء الله تعالى.

أما البحث الثاني: فهو أن التَّدَاوِي بالمحرَّم جائزٌ أم لا؟ فكلام نَقَلَةِ المذهب فيه مُضْطَرِبٌ: ففي «الكنز»: أنَّ الأبوال لا تُشْرَب مطلقاً، لا للتَّدَاوِي، ولا لغيره. وفي رَضَاع «البحر»: أنَّ المذهب عدم الجواز، وجوَّزه مشايخنا رحمهم الله تعالى بقيودٍ مذكورةٍ في الكُتُب. وفي «المستصفى»: أنه جائز لأجل الضرورة بالاتفاق. ولا أدري أنه أراد به اتفاق الأئمة، أو اتفاق المشايخ، وفي «فتح القدير»: أنه جائزٌ مطلقاً. وفي «الطحاوي»: أنَّه يجوز عند الضرورة بما سِوَى المُسْكِرَات[1]، ثم لا يُعْلَم أنه تحقيقه، أو مذهب لأحدٍ. وفي «الدُّرِّ المختار» في موضع: عدم جواز التَّدَاوِي إلَّا بطاهرٍ، وفي موضع آخر عن «النهاية»: يجوز إذا لم ينفع غيره، وشَهِدَ به طبيبٌ وَرِعٌ حَاذِقٌ مُسْلِمٌ.

وفي «غاية البيان» للشيخ أمير الكاتب الإتْقَاني: أنَّ أبا يوسف رحمه الله تعالى سأل الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى عن رجلٍ خَرَجَ في أصبُعه خُرَاج، هل يُعَالِجُها بلف المرارة؟ فنَقَل أنه كرهه، فخرَّج منه بعضَ توسيع.

قلتُ: ولعلّ المذهب أنَّه لا يَجُوز مطلقاً، فاللفظ من صاحب المذهب كان مطلقاً، وفصَّلَهُ المشايخ إلى الضرورة وعدمها، وخَرَّجُوا التفصيل. وأُرِيدَ من التخريج أنَّهم عَيَّنُوا ما كان مُرَاد الإمام رحمه الله تعالى. وفصَّلُوا ما كان أَبْهَمَهُ، لا أنهم خَالَفُوه فكان المذهب عدم الجواز، وجاء هؤلاء فجوَّزُوه في حالة دون حالة. وعندي عليه قرائن: فعند الطحاوي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى: أنه لا بأس بشدِّ السِّنِّ بالذهب، فإذا جاز شدُّه بالذهب، فالتَّداوي بالمحرَّم أوْلَى.

وفي المتون: أنَّه يجوز شُرْبُ غير الأشربة الأربعة بقَدْرِ التَّقْوى دون التَّلَهِّي، ولا أدري أنَّ

---

(١) قلتُ: وما فهمته من كتابه: هو أن معنى: «أن الله لم يَجْعَلْ شِفَاءَكم فيما حرَّم عليكم». لإِعْظَامهم إياها، ولأنهم كانوا يَعُدُّونَها شفاءً في نفسها، وأمَّا ما عزاه الشيخ رضي الله عنه، فلم أفهمه من «معاني الآثار»، فلينظر فيه لِيَظْهَر حقيقة الحال، ثم رأيت في «الفتح»: أن الحافظ رضي الله عنه أيضاً فَهِم مثل ما فَهِمْتُ، فقال في الفرق بين المُسْكِر وغيره: لأنهم كانوا يَعْتَقِدُون أن في الخمر شفاءً، فجاء الشرع بخلاف معتقدهم، قاله الطحاوي.

لم يظهر لي فَرْقٌ بين ما نَقَلَهُ إمام العصر عن الطحاوي، وبين ما نَقَلَه الحافظ عنه، ولأن ما نَقَلَه الحافظ صريحٌ في أنه لم يجعل الشفاء في الخمر، وإن كان للتَّدَاوِي استئصالاً لِشَأفة معتقدهم في الاستشفاء بالخمر، فأُرِيدَ في قوله: «ما حُرِّم عليكم» الخمر فقط، لا مطلق الحرام، فليكن جائزاً عنده بدليلٍ آخر، وهذا الذي أراده إمام العصر بقوله: يجوز عنده بما سوى المُسْكِرات للضرورة، فليتنبه. (من المصحِّح).

هذه القيود من الإمام رحمه الله تعالى أو المشايخ؟ فإن كان من الإمام، فهو دليلٌ لجوازه عند الضرورة. وعنه: إجازة لُبْس الحرير في الجهاد، فلعلّ في المذهب تضييقاً مع المستثنيات. وأمَّا ما نُقِلَ من عدم الجواز مطلقاً فمحمولٌ على سدِّ الذرائع، ودفع التهاون، ولعلَّهم لم يتحقَّق عندهم الضرورة.

وثَبَتَ عند الطحاوي: «أنَّ النبي ﷺ أمر عَرْفَجَة أن يَتَّخِذَ أنفاً من ذهب لمَّا أنتن من وَرِقٍ»، وكذا: «أباح للزُّبَيْر بن العَوَّام، وعبد الرحمن بن عَوْف لُبْس الحرير لحِكَّةٍ كانت بهما».

وههنا أحاديث كثيرة تدلّ على المنع عند الطَّحاوِي وأبي داود منها: أنه قال: «لا تَدَاوَوْا بحرام». ومنها عند مسلم: «أنها داء ليست بدواء». وعند الطَّحَاوي: «إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم» وأوّله في «العالمكيرية» بما ينبو عنه السمع.

ومعنى النهي عندي: أن يَتَتَبَّع الشفاء من الحرام؛، فلا يَتَدَاوَى من غيره مع وِجْدَان الحلال، فالمطلوب أن لا يَتَدَاوَى من الحرام ما دام تَيَسَّر له الحلال، وإليه يشير لفظ الجعل، فإنه يُسْتَعْمَل فيما تَصْرِفُ فيه عن حقيقته، كما مرّ تحقيقه في الحديث الأول، وبعده في مواضع. قال تعالى: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الواقعة: ٨٢] يعني أنه ليس رزقاً لكم من الله تعالى، ولكنكم تجعلونه رزقكم من عند أنفسكم، كذلك الله سبحانه وتعالى جَعَلَ لكم شفاءً في الحلال، وأنتم تَطْلُبونه من الحرام، فَتَجْعَلُون الحرام مكان الحلال، أنتم من عند أنفسكم، فهذا تقبيح لهم. وهكذا سائر الأحاديث لا تدلّ إلاّ على كراهة التَّدَاوِي بالمحرَّم، وعدم ابتغائه في حالة الاختيار، وإنما أُطْلِق في اللفظ سداً للذرائع، ودفعاً لتهاون الناس.

ثم إنَّه اختار بعضهم أنه ليس في الحرام شفاء أصلاً، وجَعَل يؤوِّل قوله تعالى: ﴿فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩] بأن المراد من المنافع: هو منافع التجارة دون المنافع البدنية.

قلتُ: بل المراد بها المنافع مطلقاً، لا منافع التجارة فقط، لأن ما يكون مأكولاً ومشروباً، تكون ذاتُه مطلوبةً، بخلاف النقود، فإنها آلةٌ لتحصيل الغير وليست ذاتُها مطلوبةً، فلو أَرَدْنا بها منافع التجارة فقط، ولم نُرِدْ بها المنافع في أنفسها، لأدّى إلى جعلها في حكم النقود.

ثم لا يَخْفَى عليك أن القرآن تعرَّض ههنا إلى مهم تَحَيَّرَتْ فيه الأفكار، وكَلَّتْ منه الأنظار، وهو: أن الشرع إذ يحرِّم شيئاً، فهل يبقى فيه منفعة للبدن أيضاً؟ فتعرَّض القرآن إلى هذا الأصل العظيم: أنه يحرِّم أشياء مع وُجُود المنافع فيها، لأن ضَرَرَها يكون أَكْثَرَ من نفعها، ولذا قال: ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] فسلَّم أن فيهما نَفْعاً إلَّا أن إثمهما لمَّا كان أكبر حَرَّمَهُمَا، وهذا لا يُعْرَفُ إلاّ من جهته، فهو يَعلَمُ أن الإثم أكبر، أو النفع أكثر، وبيده الميزان يَخْفِضُ ويَرْفَعُ.

ثم إنَّ الحديث إن كان محمولاً على التَّدَاوِي، لم تُسْتَنْبَطْ منه مسألة طهارة الأبوال. وإن

حَمَلْنَاه على الطهارة، لا تُسْتَنْبَط منه مسألة التَّدَاوِي بالمحرَّم. فليت شعري، كيف أخذ الناس هاتين المسألتين من الحديث؟ مع أنَّه لا يمكن أن يُؤْخَذَ منه إلاّ إحداهما[1].

وأما البحث الثالث، فقال الشافعية رحمهم الله تعالى: إن في الحديث دليلاً على المُمَاثَلة في القِصَاص.

قلت: بل هو محمولٌ عندنا على السِّياسة. وعند النَّسائي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ﴾ . . . إلخ [المائدة: ٣٣] أن النبي ﷺ دعا عليهم: اللهم عطشٌ من عطش آل محمد». وإنما دعا عليهم، لأنهم لما اسْتَاقُوا الإبل، وكانت فيها ناقته ﷺ أيضاً عَطِشَ أهله، كما في السِّيَر، فلهذا الدعاء أيضاً دَخلٌ في هذا التعذيب، ولذا كانوا يَسْتَسْقُون، فما يُسْقَوْن حتى ماتوا عِطَاشاً. ثم إنهم قَطَعُوا الطريق، واستاقوا الإبل، وقتلوا الرعاة، فجَنُوا جِنَاياتٍ عديدةً، وفي مثله الخِيَار إلى الإمام: إن شَاءَ جَمَعَ الأَجْزِيَة، وإن شاء اكْتفَى بالقتل. وَرَاجِعْ كُتُبَ الفقه.

أما البحث الرابع فبأنه قَبْلَ النهي عن المُثْلَة لِمَا عند النَّسائي: «أن النبي ﷺ لم يَخْطُبْ بعده خُطْبَة إلاّ نَهَى فيها عن المُثْلَة»، وعن ابن سيرين عند الترمذي: إن هذه الواقعة قبل أن تَنْزِلَ الحدود. وتبيَّن في ضِمْن هذه المباحث: أن لا حُجَّة في الحديث على طهارة الأبوال.

وأما مسألة الأزبال: فقد ذهب مالك وزُفَر ومحمد رحمهم الله تعالى في رواية: إلى طهارة أزبال مأكول اللحم، ولا حُجَّة لهم فيما رُوِي عن النبي ﷺ «صَلُّوا في مِرَابِض الغنم» لأنَّا لَمَّا تَتَبَّعْنَا طُرُقه لم نَجِدْ فيه معنىً يُخَالِفُ مذهبنا، فإن الحديث ما لم تُجْمع طُرُقه، لا ينكشف مُرَادهُ، ويُعْلَم من هذا الطريق: أنَّ الصلاة في المَرَابِض مطلوبٌ أَمَرَ بها صاحب الشرع، ولا يظهر فيه معنى.

وهذا الحديث بعينه عند الطحاوي: «أن رجلاً سَأَلَ النبي ﷺ أُصَلِّي في مَرَابِض الغنم؟ قال: نعم»، فدلّ على أن الأمر ليس ابتدائياً، بل هو في جواب سائل، فلم تَبْقَ فيه شِدَّة، وانكسرت سَوْرَتُهُ، وعنده عن أبي هريرة رضي الله عنه: «إذا لم تَجِدُوا إلاّ مَرَابِض الغنم، ومَعَاطِن الإبل، فصلُّوا في مَرَابِض الغنم، ولا تُصَلّوا في مَعَاطِن الإبل»، فلم تَبْقَ فيه مطلوبية أصلاً. وعُلِمَ أن أمر الصلاة في المَرَابِض إنما هو عند فُقْدَان مكان سواها، لا أن الصلاة مطلوبة فيها مع وِجْدَان مكان غيرها.

---

(١) قلتُ: ومنهم من قال: إنه أُبيحَ لهم شرب الأبوال، لأنه عَلِمَ بالوحي ارتدادهم، والكفار غير مخاطبين بالفروع. قلت: ولستُ أُحَصِّلُه، فإنه لم يُعَامَل مع المنافقين معاملة الكفار، مع كونهم كفَّاراً في الحالة الراهنة، فكيف بمن كانوا مسلمين، وسيصيرون إلى الكفر؟ وليس هو بشريعة محمد ﷺ، ولا شريعة موسى عليه السلام، بل هو شريعة خِضْر عليه السلام، حيث قتل الولد المعصوم، وخَشِي أن يُرْهِقَهُمَا طغياناً وكفراً، ولم يعجبه موسى وقال: ﴿لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا﴾ [الكهف: ٧٤] ولم يستطع أن يصير عليه. أما مسألة كون الكفار مخاطبين بالفروع، فلها معنى آخر ذكره علماء الكلام، فليراجعه.

ثم ظَهَرَ أنَّ الحديثَ وَرَدَ على عاداتهم، فإنهم لم يكن عندهم مكانٍ مستوٍ غير مَرَابضهم، وكانت الغنم أعزَّ أموالهم، فكانوا يَسْكُنُونَ معها، ويَجْلِسُون في مَرَابِضِها، ويَتَحَدَّثُون فيها، بخلاف الإبل، فإنه لا يَجْلِس في مكانٍ مُسَطَّح، على أنه لا دليلَ فيه على أنهم كانوا يُصَلُّون على الأبوال والأزبال أيضاً، لأنهم لَمَّا كان مَطْعَمُهم ومَشْرَبُهم ومَسْكَنُهم فيها، فلعلَّهم كانوا يُنَظِّفُون مكاناً لأنفسهم، ولصلواتهم أيضاً. ويدلُّ عليه ما عند محمد[1] في «موطئه»، عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أَحْسِن مَرَابِضَ الغنم، وأَطِبْ مُرَاحها، وصَلِّ في ناحيته»، ورفعه البيهقي، وأتردَّد في رفعه، يمكن أن يكون وهماً، فدلَّ على الصلاة في الناحية، أي مُتنحياً عنها.

وقد مرّ مني ترجمته في الهندية: "يكسو هوكر". وقد مرَّ عن ابن حَزْم أنه ذَهَبَ إلى نَسْخِه، وقال: إنه منسوخٌ بما وَرَدَ في تطييب المساجد وتنظيفها عند أبي داود بسندٍ قوي، ولا أدري ما حَمَلَه على النَّسْخ، إلاّ أن يكونَ اختار نجاسةَ الأزبالِ والأبوالِ.

قلتُ: أمّا كونه منسوخاً، فالله أعلم به، ولكن ما تحقَّق لدي هو أنَّ المطلوب من هذه الأمة ابتغاءُ الوقت ومراعاتها، بخلاف بني إسرائيل، فإنهم كانوا مأمورين بابتغاء الأمكنة، وكانت مُرَاعَاتُها عندهم أهم من مُرَاعَاة الأوقات، ولذا كانوا يطلبون البِيَعَ والكنائس عند صلواتهم، ثم لمَّا بُنِيت المساجد أُمِرْنا بتقيُّد المساجد أيضاً.

فالصلاة في المَرَابِض إنما كانت قبل بناء المساجد، كما في البخاري في باب الصلاة في مَرَابِض الغنم، عن أنس: «كان يُصَلِّي في مَرَابِض الغنم قبل أن تُبْنَى المساجد». وفي هذه الصفحة قبله بقليل: «وكان يُحِبُّ أن يُصَلِّي حيث أدركته الصلاة، ويُصَلِّي في مَرَابِض الغنم». وفي باب قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]: ثنا إبراهيم التَّيْمي، عن أبيه قال: «سمعت أبا ذر قال: قلتُ: يا رسول الله، أيُّ مسجدٌ وضع في الأرض أوّل؟ قال: المسجد الحرام. قلتُ: ثُمَّ؟ قال: المسجد الأقصى... ثم أَيْنَما أَدْرَكَتْكَ الصلاة، فصلِّه، فإن الفَضْلَ فيه». فدلّ على أنَّ الاعتناء أولاً كان بموضع تُدْرِكُهُ الصلاة فيه، ولَمَّا كانوا يَسْكُنُون في المَرَابِضِ، كانوا يُدْرِكُون وَقْتَها فيها، فكانوا يُصَلُّون هناك لهذا. ولذا قَرَنَ الرَّاوي بين الصلاة في المَرَابِض، وبين أَحِبِيَّة الصلاة حيث أَدْرَكَتْهُ، فهذا بمنزلة التَّرَقِي، يعني أنه كان يحب الصلاة، ولو أدركته وهو في المرابض، فَيُصَلِّي فيها أيضاً.

أما أدلة النَّجاسة، فأقول: أولاً إنه يُعْلَم من سِيَاق القرآن نجاستها، لأنه عَدَّ الفَرْث مع الدم، وقال: ﴿نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ [النحل: ٦٦]وأمّا عند الترمذي: «أنه ﷺ نَهَى عن أكل الجَلَّالِة وألبانها»، وفي القاموس: الجَلَّة البَعْرة. فَعُلِمَ المناط، ولا معنى فيها إلّا أنها نَجِسَة، وفي الحديث: «من دَخَلَ المسجد، فَلْيُمِطِ الأذى عن نَعْلَيْه»، وقَصْرُه على عَذِرة الإنسان مستبعدٌ جداً. «وأنَّ النبيّ ﷺ نَهَى عن الصلاة في المَزْبَلة». «وأنه ألقى الرَّوْث، وقال: إنها رِكْسٌ».

(١) قلت وفي العيني عن مسند البزار أحسنوا إليها وأميطوا عنها الأذى.

وأمّا ما نُقِلَ من أثر أبي موسى، فلا دليلَ فيه على أنَّ صلاتَه كانت على السِّرْقين، وإنما يُشْتَرَطُ للصلاة طهارة موضع أعضاء السجود، لا غير كما في «فتح القدير». وفي القُدُوري: أن الفرضَ في السجود وَضْعُ الجبهة وإحدى الرجلين فقط، إلاّ أن الصلاة تُكْرَه عندنا إذا كانت النجاسة في حواليه أيضاً. فأثره وإن كان الظاهر منه الطهارة، إلاّ أنه لا يتعيَّن في النجاسة.

٧١ ـ باب مَا يَقَعُ مِنَ النَّجَاسَاتِ فِي السَّمْنِ وَالمَاءِ(١)

وَقَالَ الزُّهْرِيُّ: لَا بَأْسَ بالمَاءِ مَا لَمْ يُغَيِّرْهُ طَعْمٌ أَوْ رِيحٌ أَوْ لَوْنٌ. وَقَالَ حَمَّادٌ: لَا بَأْسَ بِرِيشِ المَيتَةِ. وَقَالَ الزُّهْرِيُّ ـ فِي عِظَامِ المَوْتَى، نَحْوَ الفِيلِ وَغَيرِهِ ـ: أَدْرَكْتُ نَاساً مِنْ سَلَفِ العُلَمَاءِ، يَمْتَشِطُونَ بِهَا، وَيَدَّهِنُونَ فِيهَا، لَا يَرَوْنَ بِهِ بَأْساً. وَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ وَإِبْرَاهِيمُ: لَا بَأْسَ بِتِجَارَةِ العَاجِ.

٢٣٥ ـ حدّثنا إِسْمَاعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بن عتبة بن مسعودٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ مَيمُونَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سُئِلَ عَنْ فَأْرَةٍ سَقَطَتْ فِي سَمْنٍ، فَقَالَ: «أَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا فَاطْرَحُوهُ، وكُلُوا سَمْنَكُمْ». [الحديث ٢٣٥ ـ أطرافه في: ٢٣٦، ٥٥٣٨، ٥٥٣٩، ٥٥٤٠].

٢٣٦ ـ حدّثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا مَعْنٌ قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ مَيمُونَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ عَنْ فَأْرَةٍ سَقَطَتْ فِي سَمْنٍ، فَقَالَ: «خُذُوهَا وَمَا حَوْلَهَا فَاطْرَحُوهُ». قَالَ مَعْنٌ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ ما لَا أُحْصِيهِ، يَقُولُ: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ مَيمُونَةَ.

٢٣٧ ـ حدّثنا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «كُلُّ كَلْمٍ يُكْلَمُهُ المُسْلِمُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، يَكُونُ يَوْمَ القِيَامَةِ كَهَيئَتِهَا، إِذْ طُعِنَتْ، تَفَجَّرُ دَماً، اللَّوْنُ لَوْنُ الدَّمِ، وَالعَرْفُ عَرْفُ المِسْكِ». [الحديث ٢٣٧ ـ طرفاه في: ٢٨٠٣، ٥٥٣٣].

شَرَع المصنِّف رحمه الله تعالى في بيان مسألة المياه، وقد مرَّ بعض مَا يَتعلَّق بها في باب

(١) قلتُ: وقد حرَّرْتُ هذا المقام بعد عَنَاءٍ وتَعَبٍ، فإني كنتُ أتردَّد في أن تلك الرواية عن أحمد رَضِي الله عنه، هل هي في النجاسة الجامدة والمائعة؟ أو الشيء الجامد والمائع؟ أعني أن الفرق من تِلْقَاء النجاسة أو محل وُقوعها. ولي فيه قَلَقٌ بعدُ، فإني وَجَدْتُ في جملة التقاوير عن الشيخ رضي الله عنه كما ذكرته، ثم رأيت في «الفتح»: واستدلَّ بهذا الحديث لإحدى الروايتين عن أحمد رَضِي الله عنه: أن المائعَ إذا حَلَّت فيه النجاسة لا يتنجَّس إلّا بالتغير، وهو اختيار البخاري، اهـ. ففيه: أن أحمد رضي الله عنه إنما فَرَّق باعتبار الشيء الذي تقع النجاسة فيه، أنه مائعٌ أو جامدٌ، لا لحال النجاسة، إلاّ أن تكون تلك رواية أخرى، وليس عندي فتاوى الحافظ ابن تَيْمِيَة لأراجع إليها، فليحرِّره.

الماء الذي يُغْسَلُ به شعر الإنسان. . . إلخ، وقد قدَّمنا أنَّ المقصودَ هناك كان ذكر مسألة الآسار، وكان ذكر الماء تَبعاً لكونه محلاً لوقوع هذه الأشياء. وأمَّا المقصود من هذه الترجمة فهو ذكر مسألة المياه أصالةً. وذكر الأنجاس فيها، لكونها واقعةً فيها، فَبيْنَ الحال والمحل رَبْطٌ يُوجِبُ ذكر أحدهما عند ذكر الآخر. وهكذا فَعَلُوه في كُتُب الفقه، فيذكرون الأنجاس في باب المياه، ثم يعقدون لها فصلاً أيضاً، وذلك لَما نَبَّهْنَاك عليه آنفاً.

قوله: (وقال الزُّهْرِيّ: لا بَأْسَ بالماء ما لم يُغيِّرهُ طَعْمٌ أو رِيحٌ أو لَونٌ)، هذا صريحٌ في أنه دَخَلَ في مسألة المياه، ثم في تلك العبارة الطَّعْمُ وغيره: صفاتٌ للأشياء الساقطة، وفي المشهورة: جعلوها صفاتٍ للماء، فقالوا: «ما لم يغيِّر طعمه، أو ريحه، أو لونه».

قوله: (قال حَمَّاد: لا بأس بريش المَيْتَة)، وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى في الأجزاء التي لا تتداخلها الحياة، كعظم الميتة، وقُرُونِها، وَشَعْرِها، وَوَبرِها.

قوله: «قال الزُّهْرِي في عظام الموتى، نحو الفيل)... إلخ، انتقل فيه إلى ملحقات الباب، والفيل نَجِسُ العين عند أبي يوسف رحمه الله تعالى، وهو ما يكون حراماً بجميع أجزائه، ولا يكون شيءٌ منه مستثنىً ممَّا يُسْتَثْنَى من سائر الحيوانات.

قوله: (وقال ابن سِيرِين وإبراهيمُ: لَا بَأْسَ بتجارة العَاجِ)، إنما ذكره لمجرد التَّنَاسُب، وإلَّا فأصل مسألة الطهارة والنجاسة تَتعلَّق من اللحم، ثم تَسْرِي إلى السؤر، فإنَّ السؤر يَتْبَعُ اللحم. أمَّا المُلَابَسة به، والمعاملة معه، فذلك من المتعلِّقات البعيدة، بقيت التجارة، فإنها تُبْنَى على المِلْك، دون الطهارة والنجاسة.

ثم الشيء إذا تنجَّس، هل يَنْقَطِعُ منه الانتفاع أصلاً أم لا؟ فقال[1] الحنفية رحمهم الله تعالى في دُهْنٍ سقطت فيه فأرة: أن بَيْعَه والاسْتِصْبَاحَ به كله جائزٌ، غير أنه لا يُسْتَصْبَحُ به في المساجد، فدلّ على جواز الانتفاع في الجملة. وأمَّا في شَحْم الميتة، فَحَجَرُوا عنه الانتفاع مطلقاً، حتى لم يجوِّزُوا تَطْلِيَة السُّفُنَ أيضاً. فلمّا لم يكن جَوَاز الانتفاع دليلاً على الطهارة ضابطة مطردة، لم يكن في جَوَاز بيع أجزاء الميتة دليلٌ على طهارتها.

أما مسألة المياه، ففيها خمسة عشر مذهباً للعلماء، ونذكر منها أربعة، وسها مولانا عبد الحي رحمه الله تعالى في «حاشية الموطأ» في نقل مذهب الظاهرية.

وقد عَلِمْتَ سابقاً أنَّ مالكاً رحمه الله تعالى اعتبر التغيُّر وعدمه، وللمالكية رحمهم الله تعالى ثلاثة أقوال كما في «مختصر ابن الحاجب»، وأشهرها: أن العِبْرَة بالتغيُّر وعدمه، فلو سَقَطَتْ قَطْرَةٌ من البول في قَدَح من الماء لم يَتَنَجَّسْ. وذَهَبَ أحمد رحمه الله تعالى في روايةٍ غير مشهورةٍ عنه، كما في «فتاوى ابن تَيْمِيَّة» رحمه الله تعالى إلى الفَرْق بين النجاسة الجامدة والمائعة، فالجامدة إذا وَقَعَتْ في الماء وأُخْرِجَتْ من ساعتها، لم تُنجِّسْ، بخلاف المائعة. أمَّا

---

(١) قلتُ: روى الحافظ في الأطعمة عن ابن عمر في فأرةٍ. وَقَعَتْ في زيتٍ، قال: «اسْتَصْبِحُوا وادْهَنُوا به أدمكم». وعند البيهقي عنه: «إن كان السَّمْن مائعاً، انتفعوا به، ولا تأكلوه».

إذا غيَّرت الماء، وظَهَرَ فيه أثرها، فذلك ممَّا لا خِلَافَ في نجَاسته، سواء كانت جامدةً أو مائعةً. أمّا مذهب الإمام أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى، فَغَنِيٌّ عن البَيَان.

إذا عَلِمْتَ هذا، فاعلم: أن الشارحين عامةً ذَهَبُوا إلى أن البخاري رحمه الله تعالى اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى، وذلك لأنه أَخْرَجَ حديث الفأرة، وفيه: «أَلْقُوها وما حولها، وكُلُوا سَمْنَكم»، فدل على أنَّ الباقي طاهرٌ، ولأثر الزُّهْرِي الذي مرَّ في ترجمة الباب.

قلتُ: ولا دليلَ فيه على ما قالوا، والظاهر عندي: أنّه اختار الروايةَ الغيرَ المشهورة عن أحمد رحمه الله تعالى التي ذَكَرْنَاها، وذلك لأنه أخرج أولاً حديث الفأرة، وهي نجاسةٌ جامدةٌ، وأَمَرَ النبي ﷺ فيها بأكل السَّمْنِ بعد إخراجها، وطَرْح ما حولها. ثم بوَّب بالبول، وهو نجاسةٌ مائعةٌ، وأَخْرَجَ فيه حديثاً يَدُلُّ على النجاسة، فَخَرَجَ أن حكم المائعة، على خلاف حكم الجامدة، فَثَبَتَ الجزءان من الحديث. وتلك الرواية لَمَّا لم تَكُن مشهورةً فيما بين القوم، لم تَنْتَقِلِ إليها أذهانهم، فَحَمَلُوا كلام البخاري رحمه الله تعالى على مذهب مالك رحمه الله تعالى، ولعلَّ أمر الطَّرْح حينئذٍ لا يكون عنده إلَّا على الاستحباب.

فالكلام ههنا في أربع مواضع: الأول في مختار البخاري رحمه الله تعالى عندي، وإيضاحه. والثاني في مختاره عند الشارحين، وإيضاحه. والثالث في الجواب عمَّا تمسَّكَ به الشَّارِحُون من كلامه، والرابع في الجواب عن استدلال البخاري، سواء كان مختاره ما نَسَبَهُ إليه الشارحون، أو ما حقَّقتهُ.

أمّا الأوَّل فقد عَلِمْتَهُ آنفاً.

أمّا الثاني، فقد عَلِمْتَ: أن البخاري رحمه الله تعالى اختار عندهم مذهب مالك رحمه الله تعالى، ولعلّه حملهم على ذلك أمران: الأول أنه بَوَّبَ في المجلد الثاني وقال: باب إذا وقعت الفأرةُ في السَّمْن الجامد والذائب... إلخ، فعمَّم بالنوعين، والثاني أنه علَّل الزيادة التي رُوِيَتْ في هذا الحديث، وهي: «فإن كان مائعاً، فلا تَقْرَبُوه». قال الترمذي بعد إخراج هذه الزيادة: سَمِعْتُ محمد بن إسماعيل يقول: حديث مَعْمَر، عن الزُّهْرِي، عن سعيد بن المُسَيَّب، عن أبي هُرَيْرَةَ، عن النبي ﷺ في هذا خَطَأٌ. فدلّ الأمران على أن حكمَ الجامد والمائع عنده سواءٌ خلافاً للجمهور.

وهذا إنما يَصِحُّ على مذهب مالك رحمه الله تعالى فقط، فإنَّ العِبْرَةَ عنده بالتغيُّر وعدمه، والجامدُ والمائعُ في ذلك سواءٌ، بخلاف الحنفية والشافعية رحمهما الله تعالى، فإن القليلَ المائعَ عندهم يَتَنَجَّسُ بوُقُوع النجاسة مطلقاً، لعدم إمكان خُلُوصها منه، بخلاف الجامد، فإنك لا تَطْرَحُ من الذائب شيئاً، إلّا ويَخْلُفُه غيره قبل طَرْحِك منه.

وبالجملة فرّق الجمهور بين الجَامِد والمَائِع لِمَا قام عندهم من الدليل، بخلاف مالك رحمه الله تعالى، فإنه مرّ على أصله، فلمّا سوَّى البخاري بين حكم الجامد والذائب في حكم الطهارة، كما صَرَّح به في المجلد الثاني، وعلَّلَ الزيادة التي تُبْنَى على الفرق بينهما، تَحَدَّسَ للشارحين أنه اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى، وهذا إيضاحُ قولهم.

أمّا الثالث، وهو الجواب عنه، فأقول إن تعميمَه في الترجمة الثانية، لا يَنْحَصِر فيما زَعَمُوه، وذلك لأنه يمكن أن يكون أتَى بِلَفْظِ الجَامِد تَبَعاً للحديث، وأضاف عليه الذَّائِب من قِبَلِهِ توجيهاً للناظر إلى طلب حكمه، فإنك تَعْلَمُ أن كتابه يحتوي على مسائل الفقه أيضاً، فلا دليلَ فيه على تَسْوِيَة حكمها عنده. وكذلك جواب الزُّهْرِي لا يتعيَّن أن يكونَ للجامد والذائب كليهما، وإن وَقَعَ السؤال عنهما، بل يُمْكِن أن يكونَ أَجَابَ عن الجَامِد لأجل وُرُود الحديث فيه؛ وسَكَتَ عن حكم الذائب.

وأمّا[1] ما شَرَحَهُ الحافظ رحمه الله تعالى، فلا أَرْضَى به، وكذا لا دليلَ في إعلاله الزيادة على ما قالوا، فإنه يُمْكِن أن يكونَ لحالها في نفسها، لا لحال المسألة، بل هو الظاهر. وتَحَصَّل ممَّا ذكرنا أن البخاري لم يَخْتَرْ مذهب مالك رحمه الله تعالى عندي، بل اختار روايةً غير مشهورةٍ عن أحمد رحمه الله تعالى، وهي الفَرْق بين النجاسة الجامدة والمائعة.

أمّا الجواب عنه، وهو الموضع الرابع، فبأن الحديث الذي أَخْرَجه يَدُلُّ على أنه في الجامد، وليس في الذائب، لِمَا قال ابن العربي: إن السَّمْنَ لو كان مائعاً، لم يكن له حولٌ لأنه لو نُقِلَ من أي جانب مهما نُقِل لخَلَفَه غيره في الحال، فَيَصِيرُ هو أيضاً ممَّا حولها، فيحتاج إلى إلقائه كلِّه، فليس في الحديث دليلٌ على التَّسْوِية بين حكم الجامد والمائع. ونُقِلَ أن[2] عبد الله بن أحمد سأل أباه أحمد رحمه الله تعالى: أن الطرح إنما يُمْكِنُ في الجامد دون المائع؟ فَغَضِبَ عليه أحمد رحمه الله تعالى، وأجاب: أنه تَطْرَحُ حثْية منه.

قلتُ: وهذا لا يُتَصَوَّرُ إلّا إذا كان الإناء وَسِيعاً، والشيء مائعاً ثخيناً، أمّا إذا كان الإناء عميقاً كالجَرِّ، والشيء رقيقاً لا يُتَصَوَّرُ فيه ما قال. ولعلَّه غَضِبَ عليه، لأنه ضَاقَ عليه جوابه. ثم إن عبد الله هذا حافظٌ، ومن أجله كُنِّيَ أحمد بأبي عبد الله، وله أَخٌ واسمه صالح.

وبالجملة: أن الإلقاء لمَّا لم يُتَصَوَّر إلّا في الجامد، تعيَّن ما لا يُتَصَوَّر فيه الإلقاء، وهو الذائب نَجِسٌ. فحديث البخاري وإن لم يَدُل عليه بمَنْطُوقه، لكنه بمَفْهومه دليلٌ على الفرق بين حكم الجامد والذائب. ثم مَفْهُوم حديثه، قد جاء مَنْطُوقاً في حديث عند أبي داود عن أبي هُرَيْرَة، والنَّسائي عن مَيْمُونَة، وحينئذٍ صَارَ مَفْهومه مؤيَّداً بِمَنْطُوقِ صريح الحديث.

بَقِيَ إعلاله، فالجواب عنه أنه صحَّحها إسحاق بن رَاهُويه، والذُّهْلي في «الزهريات» كما في الفتح. فظهر مما قُلْنَا: إنه لا دليلَ عنده على التَّسْوية بين حكم الجامد والذائب من نصّ

---

(١) قُلْتُ: لمَّا سُئِلَ الزُّهْرِي عن الفارة تَمُوت في السَّمْن جَامِداً، أو غير جَامِد، أجاب كما في الأطعمة: أنه بلغنا: «أن النبي ﷺ أمر لفارة ماتت في السَّمْن، فأمر بما قَرب منها فَطُرِح، ثم أكل». قال الحافظ رضي الله عنه: وهذا ظاهرٌ في أن الزُّهْرِي لا يفرِّق بين الجامد وغيره، انتهى مُخْتَصَراً.

(٢) قلتُ: أَخْرَج الحافظ عن ابن عباس رضي عنه: «سئِل عن فارةٍ ماتت في السَّمْن، قال: تُؤْخَذُ الفارة وما حولها، فقلتُ: إن أثرها كان في السَّمْن كلِّه، قال: إنما كان وهي حيَّة، وإنما ماتت حيث وُجِدَت»، ورجاله رجال الصحيح، وأخرجه أحمد من وجهٍ آخر، وقال فيه عن جَرٍّ فيه زيتٌ وقع فيه جُرَذٌ، وفيه: «أَلَيس جال في الجَرِّ كلِّه، قال: إنما جَالَ وفيه الروح، ثم استقرت حيث ماتت».

الحديث، بل حديث البخاري بِمَفْهُومه، وحديث أبي داود والنَّسَائي بِمَنْطُوقه صريحٌ في التَّفْرِقَة بينهما، وهذا هو مذهب الجمهور.

ثم نَقَلَ الحافظ في كتاب الأطعمة تحديد ما يُلْقَى، فَرَوى عن عطاء بن يَسَار أنه قَدْر الكفّ.

قلت: لو كان المصنِّف رحمه الله تعالى اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى لكان لهذا النقل فائدةٌ، أما إذا علمت أنه لم يذهب إليه فلا طائل تحته.

نعم ههنا شيء، لعله يختلج في صدرك، وهو أنَّ الأحاديث في نجاسةِ الماء بوقوع النجاسات كلها في المائعات غير حديث الفأرة، فذلك يؤيد رواية أحمد رحمه الله تعالى، أعني الفرق بين المائعة والجامدة. فحديث وُلوغ الكلب والنهي عن البول في الماء الدائم، وحديث المستيقظ كلها في النجاسة المائعة.

قلت: تلك الأحاديث إنما جاءت على الوقائع في الخارج، فإنه لا يتفقُ في الماء الدائم إلا البول لا سيما لأعراب العرب، فإنهم لم يكونوا يحترزون عنه، بخلاف الغائط، فإنه لا أحد يفعله بل يتقذره بطبعه، فلا حاجة إلى النهي عنه. وكذا لا يتفق في البيوت إلا ولوغ الكلب والهرة، أو وقوع الفأرة، وفي الفَلَواتِ إلا ولوغ السِّباع، وكذا من عادات العامة غَسْل الأيدي والوجه بعد الاستيقاظ، ولا بد له من إلقاء اليد، لأن أوانِيهم لم تكن ذوات آذان، فأخذت الأحاديث تلك الوقائع كلها لهذا لا أنها جاءت بما تُنبىء عنه روايةٌ شاذةٌ عن أحمد رحمه الله تعالى.

واعلم: أنه لم يصنف أحدٌ، كتاباً في مختارات الإمام البخاري كما صنفوا في مختارات سائر الأئمة، فالنظر فيها يدور على تراجمه فَيَجُرَّهَا كلٌّ من أهل المذاهب إلى جانبه ويفسِّرُها حسب مسائله، مع أنَّ البخاري عندي سَلَك مَسْلَك الاجتهاد ولم يقلِّد أحداً في كتابه، بل حَكَم بما حكم به فَهْمُه، ولذا أوفى حقَّ تراجمه أولاً، ثم انظر أنه هل وافق أحداً أم لا؟ ولمَّا لم يدوِّنْ فِقْهَهُ ساغ لي أيضاً أن أعزو إليه ما أفهم من تراجمه، ولذا قد أخالف الشارحين في مختاره كما فعلت في تلك الترجمة.

وبعد فليس هذا، إلا ظن أو احتمال، والعلم عند الله العلام، فإن المصنِّف رحمه الله تعالى لو أفصح بِمُرَاده لحكمنا بالجَزْم، إلَّا أنه كثيراً ما يذكر مادة الجواب ثم لا يُفْصِحُ به، فيتردد النظر في شَرْح جوابه وذلك غير قليل في كتابه، ومثل ذلك له مقاصدُ أخرى تَعْلَمُها في مواضعها.

قوله: (اللَّوْنُ لَوْنُ الدَّم) وجه تَنَاسُبه مع الباب أن الاعتبار للمعنى دون الصورة، كما أن دَمَ الشهيد دمٌ صورةً إلا أنه مِسْكٌ معنىً. فكذلك العبرة في الماء للمعنى وهو التغيُّر وعدمه، وكأنه دفع ما يَرِد: أن النجاسة إذا وقعت في الماء فكيف يبقى الماء طاهراً؟ فأجاب بأن الاعتبار للمعنى دون الصورة، فإذا وقعت في الماء ولم يتغير الماء فقد بقي على معناه وهو المعتبر في الباب، كما اعتُبِر في الدم. وقد يقال: إنَّه يشيرُ إلى أنَّ العِبرة للغالب، فإذا كان ريحُ المسك

غالباً على لون الدم كان في حُكْم المسك طاهراً. وكذلك الماء يُعْتبر فيه الغَلَبة. ويمكن أن يكون تَعَرَّضَ إلى العبرة بالأوصاف، فإنه ذَكَرَ في الترجمة الطَّعْم والريح، فأراد التنبيه على أن الشيء يتغير بأوصافه كما أن الدم تَغَيَّرَ عن أصله لأجل ريح المسك، والله تعالى أعلم.

٧٢ ـ باب المَاءِ الدَّائِمِ

٢٣٨ ـ حدّثنا أَبُو اليَمانِ قَالَ: أَخْبَرَنا شُعَيبٌ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الزِّنَادِ: أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ هُرْمُزَ الأَعْرَجَ حَدَّثَهُ: أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيرَةَ: أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «نَحْنُ الآخِرُونَ السَّابِقُونَ». [الحديث ٢٣٨ ـ أطرافه في: ٨٧٦، ٨٩٦، ٢٩٥٦، ٣٤٨٦، ٦٦٢٤، ٦٨٨٧، ٧٠٣٦، ٧٤٩٥].

وقد تكلم الشارحون في مناسبة قوله: (نَحْنُ الآخِرُون السَّابِقُون) مع الباب، وذهبوا في بيانها كل مذهب وأبعدوا بُعْداً بعيداً. والأمر أنَّ هذا الأعرج كانت عنده صحيفة تحتوي على أحاديث، وقد أخذ عنها البخاري أحاديث، كما أن عند مسلم أيضاً صحيفةً عن همَّام وقد أخذ عنها أيضاً، ثم يشير كلٌّ منهما إلى تلك الصحيفة بطريق مخصوص. أما البخاري فيذكر أول حديثه وهو: «نحنُ الآخِرُون السابِقون» ثم يخرِّجُ ما يكون مناسباً لترجمته، وأما مسلم فيقول: فَذَكر أحاديثَ منها هذا الحديث. فإبداء المناسبة في هذه المواضع تَكَلُّفٌ بارد. والوجه ما قلنا: إنَّه إشارةٌ إلى كونِ هذا الحديث من الصحيفة التي أولها حديث: «نحنُ الآخِرُون، السابِقون...» إلخ، كإشارة مسلم إليها بقوله: «فذكر أحاديث» وهذا الحديث منها. وقد فَعَل المصنف رحمه الله تعالى مثله في كتاب الجمعة. وكتاب الأنبياء.

٢٣٩ ـ وَبِإِسْنَادِهِ قَالَ: «لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي المَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ».

٢٣٩ ـ قوله: (الماء الدَّائم الذي لا يَجْرِي) وقد تَعَسَّر الفَرْقُ على الناس بين الدائم والراكد، حتى كاد يختفي عليهم، فقال بعضهم: الذي لا يجري، صفة كاشفة، وعندي بينهما فرقٌ كثير، فالدائم للماء الذي يدوم أصلُه، ولا ينقطع، سواء كان تحته مددٌ كالبئر أو لا، والراكد ضد الجاري سواء كان دائماً أو لا. فالدوام باعتبار البقاء الزماني، وحينئذ قيد الذي لا يجري للاحتراز عما كان دائماً وجارياً، ولذا لا يذكر هذا القيد مع الراكد، فإن الراكد معناه أنه لا يجري بخلاف الدائم، فإنَّه قد يكون جارياً كالعيون، وقد لا يكون فاحتاج إلى هذا القيد. لا يقال: وحينئذ يقتصر النهي على الماء الذي لا يجري ولا يتناول الذي يجري.

قلت: وفي «مجمع الزوائد» النهيُ عن الدائم الذي يجري أيضاً، ولكنه وَهْم عندي، فروى: «الذي يجري» مكان «لا يجري»، والحُكْم عندنا فيهما سواء، فلا يبول فيهما، والأمر في القيود سهل.

قوله: (ثُمَّ يَغْتَسِلُ فيه) وقد ذكرنا وجوه الإعراب فيه في «درس الترمذي» والأمر عندي أنه

على حدِّ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، كما قرَّره الطيبي، فالنهي مقصور، على البول، وثم للاستبعاد وبيان المآل.

وهذا الحديث لم يعمل به غيرُ أبي حنيفة رحمه الله تعالى، لأنه اعتبر الجريان وعدمه، وقال: إن الماء الجاري لا يتنجسُ بوقوع النجاسة، بخلاف غير الجاري، ولا تَعَرُّض في الحديث إلى القُلتين وغيرهما. والتغيُّرِ وعدمِهِ. ولذا قلت: إنَّ حديث القُلَّتين[1] أجنبيٌّ في الباب ولا نعلم تناقُله عند المراجعات[2] مع كون المسألة كثيرةَ الوقوع.

فالذي يظهر من الحديث: أنَّ الماء الذي لا يجري يتنجس بمجرد وقوع النجاسة، وإلا لكان البولُ فيه كَسَكب الماء، ولكان الجاري وغيره مساوياً، فلم يكن للتقييد معنى. وأجاب عنه ابن تيمية بوجوهٍ قد استوفينا الكلام فيه في «درس الترمذي» منها: أنَّ البولَ فيه ليس لمعنى النجاسة كما زعمتُم، بل لأنَّ البول في الماء الدائم يوجِب تغيُّره ولو بعد حين، فإنَّه لو لم يَنْهَ عنه لاعتاد الناس البولَ فيه، فنهى عنه لهذا.

قلنا: وإن كان كلامه لطيفاً إلا أنَّه يخالف الحديثَ وفَهْم الراوي أيضاً، لأنَّ الحديثَ يَسْتَبْعِدُ الاغتسالَ بعد البول. وفي رواية: «ثم يتوضأ منه» ولا استبعاد فيه، إلا أنه يتطهر مما نجَّسَه بنفسه ولا إيماء فيه إلى التغير ولا بناء عليه، لأنه استبعد البول ثُم الغُسْل في الحالة الراهنة لا بعد التَّغَيُّر.

وأيضاً أخرج الطحاوي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّه لمَّا سئل عنه قال: «لعله يَمُرُّ به أخوه المسلم فيشرب منه ويتوضأ». فدل على أنه بعد البول لم يبق صالحاً للشرب والوضوء. وإنما قال: «لعله يمرُّ به أخوه المسلم» لأنَّ الشربَ أو التوضؤ ممن بال فيه أبعد وأبعد، فلا يتفق إلا ممن يمر من إخوانه بعده فلا يرى فيه نجاسة في الظاهر فيشرب منه، مع أنه نجس. ومن ههنا عُلِم أن النهي في الحديث ليس من جنس النهي عن التنفس، والبُزَاق في الماء، والتغوط تحت الشجرة، فليس من باب الآداب، ولكنه من باب النجاسة قطعاً. ومنها أنَّ البولَ نجسٌ، والماء طاهر، إلا أنه لما كان مائعاً لا يمكن تميزه عنه يقيناً معطلين عن استعماله، فتعطيلُه لأجل عدم تميُّزِ النجاسة منه لا لتنجُّسِه. قلت: وهذا عجيب لأنه لا معنى للتنجس إلا اختلاط النجاسة بحيث لا يتميز، وكذا التعلل باستحالة البول وعدمه كلّه تفلسف.

والحاصل: أنه لم يَعْمل بظاهره إلا إمامُنا، فإنه لم يفرق بين الراكد والجاري إلا هو، وألغاه الآخرون، فمنهم مَنْ قَسَمَ المياه باعتبار التغير وعدمه، ومنهم مَنْ جعل المدار على القُلَّتين، ولم يعتبر أحد منهم الفرق بين الركود والجريان إلا الإمام الهمام. وكذا لم يعتبر أحد منهم تقسيم الماء الفطري، فإنه خلق على ثلاثة أنحاء، فراعيناه. وأعطينا حُكْم كلِّ قسم على

---

(١) قال الحافظ ابن القيم رضي الله عنه: ومن المعلوم أن هذا الحديث لم يروه غيرُ ابن عمر، ولا عن ابن عمر غيرُ عبد الله وعبيد الله، فأين نافع وسالم وأيوب وسعيد بن جبير، وأين أهلُ المدينة وعلماؤهم من هذه السُّنَّة؟ اهـ.

(٢) راجع لتفصيل هذه العبارة صفحة ٣٥٨. (من المصحح).

جِدّة كما حكم به الشرع، وهَدَرهُ الآخرين وجعلوها كلها بمنزلة واحدة فاضطروا إلى التأويلات، والله تعالى أعلم.

٧٣ ـ باب إِذَا أُلْقِيَ عَلَى ظَهْرِ المُصَلِّي قَذَرٌ أَوْ جِيفَةٌ لَمْ تَفسُدْ عَلَيهِ صَلاَتُهُ

وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ إِذَا رَأَى فِي ثَوْبِهِ دَماً، وَهُوَ يُصَلِّي، وَضَعَهُ وَمَضى فِي صَلاَتِهِ. وَقَالَ ابْنُ المُسَيَّبِ وَالشَّعْبِيُّ: إِذَا صَلَّى وَفِي ثَوْبِهِ دَمٌ أَوْ جَنَابَةٌ، أَوْ لِغَيرِ القِبْلَةِ، أَوْ تَيَمَّمَ فَصَلَّى ثُمَّ أَدْرَكَ المَاءَ فِي وَقْتِهِ، لَا يُعِيدُ.

قَذَر "كندكى" نُسب إلى مالك رحمه الله تعالى أن طهارةَ الثوب عنده من سُنن اللباس لا من شرائط الصلاة، وكذا طهارةَ المكان سُنةٌ عنده. وذهب جماعة منهم إلى أنها من واجبات الصلاة وليست شريطة للصلاة، كما في «الفتح». وذكر الباجي في «شرح الموطأ» القولَ الأولَ.

وظني أن المصنِّف رحمه الله تعالى فرّق بين الابتداء والبقاء: فلو دخل في الصلاة طاهراً، ثم أُلقي عليه قَذَرٌ بدون صُنعِه لم تَفْسُد صلاته. ونحوه عن أبي يوسف رحمه الله تعالى: أن رجلاً لو سجد على موضعٍ نجس، ثم تَنَبَّه من فوره وسجد على مكان طاهر ولم يَمْكُث قَدْر ركنٍ جازت صلاتُه. فدل على الفرق بين الابتداء والبقاء عندنا أيضاً، إلا أنه اشترط الفور. والمصنِّف رحمه الله تعالى وإن لم يفصل بين الفور وعدمه إلا أنه فصل في حالة الاختيار وعدمه، ولعله يتحمل التمادي أيضاً.

قوله: (أو جَنَابةٌ)، وقد مرَّ أنه يدل على نجاسة المَنِيِّ عنده.

قوله: (لغيرِ القِبْلَة) فإن كان بعد التحرِّي فكذلك المسألة عندنا، وإن كان بدون التحري فإنه يعيدُها عندنا.

ثم إن هذه واقعة مكة قبل الهجرة «سَلَى» بجه دان، وترجمته: «أو جهري» غلط (منعة) حامي. (يحيل) يعني يقول هذا الآخر: ما فعلت، ويقول له الآخر: ما فعلت تهكُّماً. وفي نسخة: «يجيل» أي كأن يسقط أحدُهما على الآخر.

٢٤٠ ـ حدّثنا عَبْدَانُ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَاجِدٌ (ح). وَحدّثني أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا شُرَيحُ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْراهِيمُ بْنُ يُوسُفَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي إِسْحاقَ قَالَ: حَدَّثَنِي عَمْرُو بْن مَيمُونٍ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ حَدَّثَهُ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُصَلِّي عِنْدَ البَيتِ، وَأَبُو جَهْلٍ وَأَصْحَابٌ لَهُ جُلُوسٌ، إِذْ قَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْض: أَيُّكُمْ يَجِيءُ بِسَلَا جَزُورِ بَنِي فُلَانٍ، فَيَضَعُهُ عَلَى ظَهْرِ مُحَمَّدٍ إِذَا سَجَدَ؟ فَانْبَعَثَ أَشْقَى القَوْمِ فَجَاءَ بِهِ، فَنَظَرَ حَتَّى إِذَا سَجَدَ النَّبِيُّ ﷺ، وَضَعَهُ عَلَى ظَهْرِهِ بَينَ كَتِفَيهِ، وَأَنا أَنْظُرُ لَا أُغَيِّرُ شَيئاً، لَوْ كَانَ لِي مَنَعَةٌ، قَالَ: فَجَعَلُوا يَضْحَكُونَ وَيُحِيلُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَاجِدٌ لَا يَرْفَعُ رَأْسَهُ،

حَتَّى جَاءَتْهُ فَاطِمَةُ، فَطَرَحَتْ عَنْ ظَهْرِهِ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ عَلَيْكَ بِقُرَيْشٍ» ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَشَقَّ عَلَيهِمْ إِذْ دَعَا عَلَيهِمْ، قَالَ: وَكَانُوا يَرَوْنَ أَنَّ الدَّعْوَةَ فِي ذٰلِكَ الْبَلَدِ مُسْتَجَابَةٌ، ثُمَّ سَمَّى: «اللَّهُمَّ عَلَيْكَ بِأَبِي جَهْلٍ، وَعَلَيكَ بِعُتْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ، وَشَيْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ، وَالْوَلِيدِ بْنِ عُتْبَةَ، وَأُمَيَّةَ بْنِ خَلَفٍ، وَعُقْبَةَ بْنِ أَبِي مُعَيطٍ». وَعَدَّ السَّابِعَ فَلَمْ نَحْفَظْهُ، قَالَ: فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ رَأَيْتُ الَّذِينَ عَدَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَرْعَى فِي القَلِيبِ قَلِيبِ بَدْرٍ. [الحديث ٢٤٠ـ أطرافه في: ٥٢٠، ٢٩٣٤، ٣١٨٥، ٣٨٥٤، ٣٩٦٠].

٢٤٠ ـ قوله: (دعَا عليهم) ولا تفصيل فيه أن هذا الدعاء كان خارجَ الصلاة أو داخلَها. وظاهر «الفتح»[1] أنه كان بعد الفراغ عن الصلاة. ثم إنه إن ضَمَّ معه كلمة الدعاء «له» أو «عليه» فقال: اللهم عليك بزيد، أو اللهم اهد لزيد، ففيه قولان، ففي قول تَفْسُد، وفي قولٍ آخر لا تَفْسُد. أقول: وهذا الأخير أختارُ فلا إشكال.

أما تمسُّك البخاري بالحديث ففيه نظر، أما أوّلاً: فلأنه لا يدري أنها كانت فريضةً أو نافلةً. وثانياً: أنه أعادها أم لا؟. وثالثاً: أنه لا دليل فيه على أنه كان يعلم أن على ظهره سَلَا جَزُور بخصوصه. ويمكن أن يكون أحسَّ منه ثِقْلاً فقط بدون علمه ما هو. ورابعاً: أنه ما الدليل على أنه تَمادى في صلاته لأنها كانت جائزة؟ لمَ لا يجوز أن يكون تَمَادَى عليها إبقاءً لأثَرِ الظُّلم واستغاثةً في جَنَابِهِ تعالى، وَتَرَحُّماً منه كما قال في قصة حمزة رضي الله عنه: «لولا صفيته لتركته تأكُلُهُ السِّباع». فهذا أيضاً من باب إبقاء أثر الشهادة، وتكميل أثر الظلم.

وكما في بئر معونة حيث استُشهد رجلٌ منهم وجعل يُلَطِّخ وجهه بدمه يقول: «فزت وربِّ الكعبة» فهذا أيضاً إبقاء للحالة المحمودة وهي الشهادة، فكذلك يمكن ههنا أيضاً. وخامساً: أنه لا دليل فيه على أن هذا السلا كان نجساً، وفيه نظر لما في طُرُقه: «سلا جزور بين فرث ودم» وسادساً: لما في «سيرة الدِّمياطي»[2]: أنها كانت أول واقعة دعا فيها النبيُّ ﷺ على أحَد ولم يثْبُت منه قبلها دعاءٌ على أحد فهل يصِح التمسكُ من هذه الواقعة الشاذة الفاذة، التي ترك فيها النبيُّ ﷺ عادته المستمرة؟ ويمكن أن يكون دعاؤه ﷺ لحال النجاسة، فلو كان الدعاء لحال النجاسة لم يَجُز التمسك به أصلاً، فإنه لا يدل إذَن على أن صلاته تلك كانت جائزةً مع

---

(١) قال الحافظ في «الفتح»: ففي رواية البزّار فرفع رأسه كما كان يرفعُ رأسَه عند تمام سجوده، فلما قَضى صلاته قال: اللهم. اهـ. ولمسلم والنَّسائي نحوه. والظاهر منه أن الدعاء المذكور وقع خارج الصلاة، لكن وَقَع وهو مستقبلُ القِبلة، كما ثبت من رواية زهير عن أبي إسحاق عند الشيخين ـ. قال الشيخ رضي الله عنه: ولعله يكون قطعَ صلاته حينئذٍ ثم دعا عليهم، والله تعالى أعلم. وإن فرضناه أنه مَضى في صلاته ولم يقطعها، يكون إبقاءً للهيأةِ المحمودة، كما سيجيءُ في الحوض.

(٢) قال الحافظ في «الفتح»: ففي رواية الطيالسي عن شعبة في هذا الحديث: أن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «لم أره دعا عليهم إلاّ يومئذٍ إلخ وفي تقرير الفاضل عبد العزيز: أنَّ الدمياطي شيخٌ لابن سيد الناس، وابن سيد الناس شيخ لزين الدين، وهو شيخ للعَيْني والحافظ، فكان الدمياطي شيخاً للحافِظَين ابن حجر والعيني بواسطتين.

النجاسة، بل الأقرب أنها كانت بَطَلت فحزِن عليها، ولأجل ذلك دعا عليهم. ثم في «الفتح» في المجلد[1] الثامن عن تفسير ابن المنذر: أن هذه الواقعة قبل نزول قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤] وإنما نزلت تلك الآية بعد هذه الواقعة، فانفصل الأمر. ومن ههنا تبيَّن أن الآية إنما سِيقت لاشتراط طهارة الثياب، لا لطهارة الأخلاق كما قالوا.

٧٤ ـ باب البُزَاقِ وَالمُخاطِ وَنَحْوِهِ فِي الثَّوْب

وقَالَ عُرْوَةُ، عَنِ المِسْوَرِ وَمَرْوَانَ: خَرجَ النَّبِيُّ ﷺ زَمَنَ حُدَيبِيَةَ، فَذَكَرَ الحَدِيثَ: وَمَا تَنَخَّمَ النَّبِيُّ ﷺ نُخَامَةً إِلَّا وَقَعَتْ فِي كَفِّ رَجُلٍ مِنْهُمْ، فَدَلَكَ بِهَا وَجْهَهُ وَجِلدَهُ.

٢٤١ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفيَانُ، عَنْ حُمَيدٍ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: بَزَقَ النَّبِيُّ ﷺ فِي ثَوْبِهِ. طَوَّلَهُ ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ: أَخْبَرَنَا يَحْيى بْنُ أَيُّوبَ قَالَ: حَدَّثَني حُمَيدٌ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَساً عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. [الحديث ٢٤١ ـ أطرافه في: ٤٠٥، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٧، ٥٣١، ٥٣٢، ٨٢٢، ١٢١٤].

وأجمعوا على طهارته إلا أنه نُسب إلى سلمانَ الفارسيّ أنه نَجِسٌ بعد تَفْله.

قوله: (وما تَنَخَّمَ النبيُّ ﷺ)... إلخ وقد مرَّ معنا أنَّ طهارةَ فضلات النبيّ ﷺ توجد في كتب المذاهب الأربعة، ثم لا أدري أنها منقولةٌ عن الأئمة أم لا؟ إلا أن القَسْطَلَّاني نَقَل طهارتها عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى بحوالة العيني ولم أجدها فيه، ولخفاء تلك المسألة لم يُفْصِح بها البخاريُّ في كتابه، ومشى في كتابه على التسوية بينها وبين فضلات سائر الناس في أمر الطهارة والنجاسة، وهكذا فعل في الماء المستَعمل، وضُعِّفَت رواية نجاستِه عن الإمام درايةً وروايةً، لإنكارها مشايخ العراق مع كونهم أثبت.

٧٥ ـ باب لاَ يَجُوزُ الوُضُوءُ بالنَّبِيذِ وَلاَ المُسْكِرِ

وَكَرِهَهُ الحَسَنُ وَأَبُو العَالِيَةِ، وَقَالَ عَطَاءٌ: التَّيَمُّمُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الوُضُوءِ بالنَّبِيذِ وَاللَّبَنِ.

٢٤٢ ـ حدّثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفيَانُ قَالَ: حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ». [الحديث ٢٤٢ ـ طرفاه في: ٥٥٨٥، ٥٥٨٦].

---

(١) قال الحافظ في تفسير سورة المدثر. أخرج ابن المُنْذِر في سبب نزولها من طريق زيد بن مَرْثد قال: ألقي على رسول الله ﷺ سلا جَزُور فنزلت: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝﴾ [المدَّثر: ٤] قال الشيخ رحمه الله تعالى، ويقضي العجب من الحافظ رحمه الله تعالى أنه لم يُؤمِ إلى تلك الرواية ههنا، بل نبَّه عليه في المدثر مع كونها عنده، ولا أراه نِسياناً منه فإنه متيقِّظ في غايته ولكنه فعلَه عمداً لما عرفت من عاداته مع الحنفية رحمهم الله تعالى، ولا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم.

واعلم أنَّ مَحَلَّ الخلافِ[١] فيما إذا أُلقيت في الماءِ تُمَيراتٌ حتى صار حلواً رقيقاً غير مطبوخ ولا مُسْكر، فإن أسكر أو طبخ فلا خلاف في عدم الجواز كما في «المبسوط». وفي «البحر» نقلاً عن قاضيخان: أن الإمام رجع عنه إلى مذهب الجمهور، والطحاوي أيضاً تركه ولم ينتصر للمذهب المرجوع عنه، وأخرج له الترمذي حديثاً، وأبو داود، إلا أنه تكلم فيه بوجوه كلها مدفوع، منها أن في إسناده أبو زيد وهو مجهول. ودفع بأنه مولى عمرو بن حُرَيْث رَوَى عنه راشد بن كَيسان العبسي وأبو روق، كما صرَّح به ابن العربي، مع وُرُوده عن أربعةَ عشرَ طريقاً بسطها العيني في «شرح البخاري». ومنها أن ابن مسعود رضي الله عنه لم يكن في تلك الليلة، ودفع بأن ليلة الجن متعددة، كما في «آكام المرجان في أحكام الجان» والمشهورة منها ما في القرآن، وهي الدائرة على الألسنة، فأراد بالنفي كونه في تلك الليلة خاصة.

وعند الترمذي في باب كراهية ما يُسْتنجى به، قال أبو عيسى: وقد روى هذا الحديث إسماعيلُ بن إبراهيم وغيره عن داود بن أبي هند، عن الشَّعْبي عن علقمة، عن عبد الله أنه كان مع النبيِّ ﷺ ليلة الجن الحديثَ بطوله. وهذا صريحٌ في كونه في واحدٍ منها. ثم إن الزيلعي أخرج طُرُقَ هذا الحديث، وفي سنده عليُّ بن زيد بن جُدْعان، وأخرج عنه مسلم مقروناً مع الغير، واتفقوا على أنه صدوق إلا أنه سيىء الحِفْظ. قال ابن دقيق العيد: إنه أحسنُ من حديث أبي زيد، ولم أرَ أحداً من المحدِّثين صحَّح حديثاً من أحاديث الوضوء بالنبيذ.

وقد مرَّ ابن تيمية على تلك المسألة في «منهاج السنة»[٢] وتكلم كلاماً لطيفاً جداً، ورأيتُ

---

(١) وقال الحسن: جاز الوضوء بالنبيذ، وقال الأوزاعي: جاز بسائر الأنبذة، وروي عن عليّ رضي الله عنه أنه كان لا يرى بأساً بالوضوء بنبيذ التمر ـ وقال عِكْرِمَة: النبيذ وضوءُ مَن لم يجد الماء، وقال إسحاق: النبيذ الحلو أحبُّ إليَّ من التيمم، وجمعُهُما أحبُّ، اهـ. كذا في «عُمدة القاري»، وقال الترمذي: وقد رأى بعضُ أهل العلم الوضوء بالنبيذ، منهم سُفْيان وغيره اهـ.

(٢) قلت: وهذا نصُّ عبارتِهِ في «المنهاج»: وقول هذا الرافضيّ: وإباحة النبيذ مع مشاركته الخمر في الإسكار احتجاج منه على أبي حنيفة رحمه الله تعالى بالقياس، فإن كان القياس حقاً بطل إنكاره له، وإن كان باطلاً بطلت الحجة. ولو احتج عليه بقول النبيِّ ﷺ: «كُلُّ مُسْكرٍ خمرٌ، وكُلُّ خمرٍ حرام» لكان أجود. وأما الوضوء بالنبيذ فجمهور العلماء يُنْكرونه. وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيه روايتان أيضاً. وإنما أخذ ذلك لحديث رُوِي في هذا الباب حديث ابن مسعود وفيه: «تمرة طيبة وماء طهور». والجمهور منهم يُضَعِّف هذا الحديث ويقولون: إن كان صحيحاً فهو منسوخٌ بآية الوضوء، وآية تحريم الخمر، مع أنه قد يكون لم يَصِر نبيذاً وإنما كان باقياً لم يتغير، أو تغيَّر تغيراً يسيراً، أو تغيراً كثيراً مع كونه ماءً على قول مَنْ يُجيزُ الوضوء بالماء المضاف، كماء الباقلاء، والحِمَّص، ونحوهما، وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد رحمهما الله تعالى، وأكثر الروايات عنه، وهو أقوى في الحجة من القول الآخر، فإن قوله تعالى: ﴿فلم تَجِدوا ماءً﴾ [المائدة: ٦] نكرةٌ في سياق النفي فيَعُمُّ ما تغير بإلقاء هذه فيه، كما يعم ما تغير بأصل خِلْقته، أو بما لا يمكن صونه عنه، إذ شمول اللفظ لهما سواء، كما يجوز التوضؤ بماء البحر وقد قال النبي ﷺ لما قيل له: أنتوضأ من ماء البحر، فإنا نركبُ البحرَ ونحمل معنا الماء القليل فإن توضأنا به عَطِشنا؟ فقال رسول الله ﷺ: «هو الطَّهُور ماؤه والحِلُّ مَيْتَتُه».
=

روايةً لم أر أحداً منهم يتمسك بها: أخرجها الزَّيْلعي[1] عن الدارقطني، وفي إسناده سَهْوٌ من الكاتب في موضعين:

= قال الترمذي: حديث صحيح، فماء البحر طهورٌ مع كونه في غاية الملوحة، والمرارة، والزُّهُومة، فالمتغيرات بالطاهرات أحسن حالاً، لكن ذاك تغييرٌ أصلي وهذا طارىء، وهذا الفرق لا يعود إلى اسم الماء، ومن اعتبره جَعَل مقتضى القياس أنه لا يتوضأ بماء البحر ونحوه، ولكن أُبيح لأنه لا يمكن صونه عن المغيرات، والأصل ثبوتُ الأحكام على وَفْق القياس لا على خلافه، فإن كان هذا داخلاً في اللفظ دخل الآخر، وهذه دلالةٌ لفظيةٌ لا قياسية، حتى يعتبر فيها المشقة وعدمها. انتهى. هذا ما وجدته في كتابه، فإن كان مرَّ عليه في موضع آخر أبسط منه فليرجع إليه، فإني لم أجد الآن إلاّ ما ذكرته.

(١) واعلم أن المسألة لما صارت مَطْعَناً للخواصّ والعوام، وكان شيخي يذكر لها ما لا يذكره غيرُه، ولكنه كان يجمل في بيانها على عادته، وكنت مشغوفاً بأن أسمع منه في ذلك أبسط مما يذكره لنا في درسه، فسألته عنها يوماً وكان عليلاً ففصلها لي شيئاً، ولم أجترىء على أن أكرر عليه السؤال فأُمْله، فلم أزل أراجع إليه بصري كرةً بعد كرة حتى ألقى اللهُ في صدري ما أُلقي عليك منه، وبدا لي أن أفصِّله، فها أنا أفصله وأحسَبه أن يكون ذلك هو مرادَ الشيخ رحمه الله، ولا أجزم به، فإن كان حقاً فذلك من فضَاله، وإن كان خطأ فمِن نفسي.

واعلم أن العلامةَ الزَّيلَعي أخرج لحديث ابن مسعود رضي الله عنه سبعة طُرُق: الأول: ما عند أحمد رضي الله عنه، والدارقطني في «سننه» عن أبي سعيد مولى بني هاشم، عن حمّاد بن سَلَمة، عن علي بن زيد، عن أبي رافع عن ابن مسعود رضي الله عنه: أن النبيّ ﷺ قال له ليلَة الجِنّ: «أمعك ماء؟ قال: لا، قال: أمعك نبيذ؟ أحسبه قال: نعم، فتوضأ به». انتهى، قال الدارقطني: عليّ بن زيد ضعيف، وأبو رافع لم يثبت سماعُه عن ابن مسعود رضي الله عنه، انتهى، قال الشيخ تقي الدين في «الإمام»: وهذا الطريق أقربُ من طريق أبي فَزارة وإن كان طريق أبي فَزارة أشهر، فإن عليّ بن زيد وإن ضَعفُ فقد ذُكر بالصدق، قال: وقول الدَّارقطني: وأبو رافع لم يثبت سماعُه عن ابن مسعود رضي الله عنه لا ينبغي أن يُفْهم منه أنه لا يمكن إدراكه وسماعه منه، فإن أبا رافع الصائغ جاهليٌّ إسلامي، قال أبو عمر بن عبد البر في «الاستيعاب»: هو مشهور من علماء التابعين إلى أن قال: ومَنْ كان بهذه المثابة فلا يمتنع سماعُه من جميع الصحابة اللهم إلاّ أن يكون الدارقطني اشترط في الاتصال ثبوتَ السماع ولو مرةً وقد أطنب مسلمٌ في الكلام على هذا المذهب.

ثم أُخرج له طريقاً آخر عند الدارقطني عن معاوية بن سلاّم، عن أخيه زيد، عن جده أبي سلاّم، عن ابن غَيْلان الثقفي: أنه سمع عبد الله بن مسعود رضي الله عنه الحديث، قال الدارقطني وابن غيلان هذا مجهول قيل اسمه عمرو وقيل: عبد الله بن عمرو بن غيلان. انتهى. ورواه أبو نعيم في كتاب «دلائل النبوة» من الطبراني بسنده إلى معاوية عن عمرو بن غَيلان، والله أعلم.

قلت: وكان الشيخ رضي الله عنه يحسِّن هذين الإسنادين وإن لم يحكم به الزيلعي. أما تحسين الطريق الأول، فقد ظهر من كلام الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد رضي الله عنه واندفع به نظر الدارقطني. أما تحسين الطريق الثاني فلا بد له من النظر أولاً في طريقه التام الذي ساقه الدارقطني، وهذه صورة إسناده: حدثني محمد بن أحمد بن الحسن حدثنا: إسحاق بن إبراهيم بن أبي حسان حدثنا هاشم بن خالد الأزرق: حدثنا الوليد: حدثنا معاوية بن سلاّم عن أخيه زيد، عن جده أبي سلام، عن فلان بن غَيْلان الثقفي إلخ.

وللمُحَدِّثِين فيه كلام من وجهين، الأول: من جهة هاشم بن خالد، والثاني: من جهة الثُّقفي، قال الشيخ رضي الله عنه: أما هاشم ففيه سَهْوُ الناسخ وهو بعد التصحيح هشام بن خالد، وذلك لأن الرواة إنما يُعْرفُون بسلسلة تلامذتهم وشيوخهم، وقد وجدنا أن ما عند الدارقطني سلسلةُ للتلامذة والشيوخ، وقد وجدنا تلك السلسلة بعينها عند=

الأول: أنه كَتَب «هاشم بن خالد» مع أنه «هِشَام بن خالد» وهو من رواة أبي داود، أخرج عنه في باب الرجل يموتُ بسلاحه، وباب فِيمَنْ سأل اللّهَ الشهادةَ.

والثاني: أن في آخر سنده ابنَ غَيْلان. قال الدارقطني: إنه مجهول.

قلت: بل هو عمرو بن غَيْلان كما سماه الزَّيْلعي بعده بقليل. وفي «الإصابة»: أنه صحابي صغير، وفي بعض طرقه عبد الله بن عَمرو بن غَيْلان، وهو من رجال ابن ماجه. وعَدَّه في «السنن الكبرى» تحت المَسْح على الرجلين من العلماء. والصحيح عندي أن عَمرو بن غَيْلان. وبعد هذا التصحيح يمكن تصحيحُ الحديث أيضاً، ولا أقلَّ مِن أن يكون حَسَناً لذاتِه. ثم إن بعض السلف أيضاً ذهبوا إليه، منهم سفيان وغيره، هكذا صرَّح به الترمذي وفيه: قال إسحاق: إن ابتُلي رجلٌ بهذا فتوضأ بالنبيذ وتيمم أحبُّ إليَّ. ومِثْله رواية عندنا أيضاً.

قلت: وذهب إليه الأوزاعي أيضاً وبعضٌ من التابعين، كما في «مصنَّف ابن أبي شَيْبَة».

ثم إن الترمذي قال: وقول مَنْ يقول: لا يتوضأ بالنبيذ أقربُ إلى الكتاب وأشبه، لأن الله تعالى قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٦]. قلت: ولعله يشير إلى أن القول بجواز الوضوء بالنبيذ زيادةٌ على الكتاب. قلت: والزيادة عليه إنما تمتنع عندنا فلو كان فيه إشكال لكان على مذهبنا. أما على مذهب الشافعية فإنهم يجيزون الزيادة بخبر الواحد، فعبارتُه أقرب إلينا في مسألة الأصول.

= أبي داود، والذي في تلك السلسلة هو هشام بن خالد لا هاشم بن خالد، فتحدس لنا أن ما في نسخة الدارقطني لعله سهوٌ من بعض النُّساخ، وصورة تلك السلسلة عند أبي داود هكذا:

حدثنا هشام بن خالد: حدثنا الوليد عن معاوية بن أبي سلَّام، عن أبيه، عن جده أبي سلَّام، عن رجل من أصحاب النبي ﷺ... إلخ، هكذا في باب الرجل يموت بسلاحه وهذه هي السلسلة في إسناد الدارقطني، فلما رأينا اتحاد الرواة كلهم بين هذين الإسنادين من المبدأ إلى المنتهى غير رجل واحدٍ، فإنه عند الدارقطني هاشم، وعند أبي داود هشام، تبادر لنا أنه لا يكون عند الدارقطني أيضاً إلاّ ما كان عنه أبي داود، فحكمنا أنه هشام بن خالد، ثم رأينا أن هشاماً هذا قد أخرج عند أبو داود في: باب مَنْ سأل الله الشهادة أيضاً، فعلمنا أنه شيخه قد يروي عنه أبو داود حديثاً من تلك السلسلة، وأخرى عن غيرها.

وبالجملة: إذ قد ثبت عندنا أن ما عند أبي داود سلسلة واحدة متصلة للتلامذة والشيوخ، ثم رأيناها عند الدارقطني بعينها بدون فَرْق بين التلامذة والشيوخ، حكمنا لا محالة أن هاشماً عند الدارقطني لا يكون إلاّ أحد الرواة من هذه السلسلة، وهي هشام كما عند أبي داود وبعد فليس في هذا الباب إلاّ حكم الوجدان، والذوق، ولا يذوق إلاّ معتنٍ. بقي الثقفي فهو عندي عمرو بن غيلان الثَّقفي كما هو مصرَّح في سند الطبراني المذكور سابقاً، وهو صحابي صغير كما ذكره الحافظ ابن حجر رضي الله عنه في «الإصابة» وليس بعبد الله بن عمرو غَيْلان وهو من رجال ابن ماجه والبيهقي لما مرَّ عليه في «سننه» لم يجرح فيه ولا وَثَّقَه غير أنه لما عدد العلماء من السلف الذين ذهبوا إلى افتراض غسل الرجلين عدّة منهم، فدل على كونه عالماً. والسند بعد هذا التصحيح ليس أقل من الحسن عندي، والله تعالى أعلم.

هذا مراده رحمه الله تعالى على ما أفهم. ثم الكلام على الطريق المشهور فقد ذكرناه في تقريره للترمذي عندنا، ولم نذكره ههنا خوف الإطناب ولشهرته بين العلماء.

والحل عندي أن النبيذ وإن كان ماء مقيداً إلا أنهم يُحلونه محل المطلق، لأنهم كانوا يجعلون الماء المالح حلواً بهذا الطريق، كتبريدنا الماء بالثلج فيلقون فيه تميرات ليظهر حلاوتها، ثم يشربونها. وإنما كانوا يفعلون هذه لعِزَّة الماء الحلو عندهم، وهذا الطريق كان معروفاً كما في «بلوغ الأرب في أيام العرب»[1] والكِرماني، وحينئذ دار النظر فيه، فإن نظرنا إلى الاسم فهو مقيَّد، وإنْ رأينا مَحَل استعماله فهو مطلقٌ، وإن شئت قلت: إنه كان ماءً مطلقاً عندهم عُرْفاً، ولهذا التردد جاءت رواية التيمم مع الوضوء[2] وراجع له «العقد الفريد» وكتاب «الناسخ والمنسوخ».

قوله: **(ولا بالمُسْكِرِ)** والحديثُ يخالف أبا حنيفة رحمه الله تعالى في مسألة المسكرات، ويوافق الجمهور. وغرض البخاري منه أنه إذا كان حراماً فعدم جواز الوضوء منه أظهر. قلت: ومسألة المسكر وإن استنصر له الطحاوي وأجاد فيه، إلا أن تَوَاتُرَ الأحاديثِ يخالِفُه.

٧٦ ـ باب غَسْلِ المَرْأَةِ أبَاهَا الدَّمَ عَنْ وَجْهِهِ

وَقَالَ أَبُو العَالِيَةِ: امْسَحُوا عَلَى رِجْلِي، فَإِنَّهَا مَرِيضَةٌ.

٢٤٣ ـ حدّثنا مُحَمَّدٌ قَالَ: أَخْبَرَنَا سُفيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ أَبِي حازِمٍ: سَمِعَ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ السَّاعِدِيَّ، وَسَأَلَهُ النَّاسُ، وَمَا بَيني وَبَينَهُ أَحَدٌ: بِأَيِّ شَيءٍ دُووِيَ جُرْحُ النَّبِيِّ ﷺ؟ فَقَالَ: مَا بَقِيَ أَحَدٌ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي، كَانَ عَلِيٌّ يَجِيءُ بِتُرْسِهِ فِيهِ مَاءٌ، وَفَاطِمَةُ تَغْسِلُ عَنْ وَجْهِهِ الدَّمَ، فَأُخِذَ حَصِيرٌ فَأُحْرِقَ، فَحُشِيَ بِهِ جُرْحُهُ. [الحديث ٢٤٣ ـ أطرافه في: ٢٩٠٣، ٢٩١١، ٣٠٣٧، ٤٠٧٥، ٥٢٤٨، ٥٧٢٢].

لا يريد بيان مسألة الدم فقط، بل نظره إلى خصوص غَسْل المرأة، لأنه اختار أن مسَّ المرأة غيرُ ناقض.

قوله: **(عن وجهه)** وإنما ذكره طِبْقاً للقِصَّة.

---

(١) قال السيد محمود الشكري في باب ما يعتبر به جودة الماء عند العرب من كتابه «بلوغ الأرب»: وعلى كل حال أن الماء البارد أنفع، ولا سيما إذا خالطه ما يحليه كالعسل، والزبيب، والسكر، ونحو ذلك، فإنه من أنفع ما يدخل البدن، وأحفظ عليه صحته. اهـ. وكنت طالعته في سالف من الزمان، فرأيت فيه ما هو أصرح منه، ولكني لم أجد فيه الآن غير هذا.

(٢) قلت: وهذا كاللحم، فإن السمك لحمٌ حقيقةً، وعليه جرى القرآنُ، إلاّ أنه لا يحنَث به الحالف لكونه مهجوراً عُرْفاً، فهذا موضع مُشْكِل، فلحال العرف يسع لنا أن نقول: إن مَنْ وجد النبيذ فقد وجد الماء المطلق، فينبغي له أن يتوضأ منه، ولكونه ماءً مقيداً يسوغ لنا أن نقول فيه: إنه معدم للماء فيجب عليه أن يتيمم. فهذه من مراحل الاجتهاد دون مسائل النصوص، ومَنْ أراد من الحنفية أن يجعلها مسألة منصوصة فقد حاد عن طريق الصواب، والحق إن شاء الله تعالى ما نبهناك عليه، وله نظائر في الفقه أيضاً أكثر مِن أن تحصى فعليك بها.

قوله: (قال أبو العالية: امسحوا)... إلخ يعني قال هذا عند وضوئه. ومعنى المسح على اللغة لا على العرف الحادث بمعنى إمرارِ اليد المُبْتَلَّة[1].

٧٧ ـ باب السِّوَاك

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: بِتُّ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَاسْتَنَّ.

٢٤٤ ـ حدّثنا أَبُو النُّعْمَانِ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيدٍ، عَنْ غَيلَانَ بْنِ جَرِيرٍ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: أَتَيتُ النَّبِيَّ ﷺ، فَوَجَدْتُهُ يَسْتَنُّ بِسِوَاكٍ بِيَدِهِ، يَقُولُ: «أُعْ أُعْ»، وَالسِّوَاكُ فِي فِيهِ، كَأَنَّهُ يَتَهَوَّعُ.

٢٤٥ ـ حدّثنا عُثْمَانُ قَالَ: حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ حُذَيفَةَ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ، إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيلِ، يَشُوصُ فَاهُ بِالسِّوَاكِ. [الحديث ٢٤٥ ـ طرفاه في: ٨٨٩، ١١٣٦].

واعلم أنَّ السواكَ مع كونِه متواتِراً لم يخرِّج المصنِّفُ أحاديثَ فضيلته، ولم يهتمَّ به في تراجمه، نعم أخرج في باب الجمعة حديثاً جيداً مع كونه أليق بباب الطهارة، ولا أدري ما وجهه؟ ولعله عدَّه من متعلقات الصلاة كما هو نظر الشافعية، ولذا أخرجه في كتاب الصلاة. ثم الحديث الذي أخرجه في باب الجمعة لفظه: «مع كلِّ صلاةٍ» فلم يعتبِرْه من أجزاء الطهارة، ولذا لم يُذكر في هذا الباب، والله تعالى أعلم.

ثم إنَّ الحنفيةَ قائلون باستحبابه عند القيام إلى الصلاة أيضاً إنْ أبطأ بعد الوضوء.

قوله: (فاستَنَّ): أي فاستواه على أسنانه، مُشْتَقٌّ من السِّنِّ.

٢٤٥ ـ قوله: (يَشُوص): أي إجراءِ السِّوَاك في داخل الفم.

٧٨ ـ بابُ دفعِ السِّوَاكِ إلَى الأَكْبَرِ

٢٤٦ ـ وَقَالَ عَفَّانُ: حَدَّثَنَا صَخْرُ بْنُ جُوَيرِيَةَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «أَرَانِي أَتَسَوَّكُ بِسِوَاكٍ، فَجَاءَنِي رَجُلَانِ، أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الآخَرِ، فَنَاوَلْتُ السِّوَاكَ الأَصْغَرَ مِنْهُمَا، فَقِيلَ لِي: كَبِّرْ، فَدَفَعْتُهُ إِلَى الأَكْبَرِ مِنْهُمَا».

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: اخْتَصَرَهُ نُعَيمٌ، عَنِ ابْنِ المُبَارَكِ، عَنْ أُسَامَةَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ.

لعله يريد ترتيبَ إعطائه، ويُستفاد منه كونُه من أشياء الفضيلة.

٢٤٦ ـ قوله: (وقال عفان)... إلخ هذا مقاولة مع أن عفان شيخُه، فلعله أخذه منه مقاولة

---

(١) قلت: والمَرْوِي عن أبي العالية في «مصنف» ابن أبي شيبة أنه اشتكى رِجله فعصبها وتوضأ ومسح عليها، وقال: إنها مريضةٌ وهذا غير الذي ذكره البخاري على ما لا يخفى عيني.

لا مذاكرةً، وما يُسمع من الشيخ في سلسلة الكلام وإن لم يجلس للتحديث فهو مقاولةٌ، فإن جلس للتحديث فهو مذاكرةٌ، فالتعهد في المذاكرة أزيدُ من المقاولة، فالمقاولة كمَجْلِس الوعظ.

قوله: (أَرَاني أَتَسَوَّكُ) ويُعْلم منه أنها قصةُ الرؤيا، ومن بعض الألفاظ أنها قصةُ اليقظة كما عند أبي داود. فذهب بعضهم إلى التعدد وجُمع بأنه رآه أولاً في الرؤيا، ثم وقع في اليقظة، كذلك وقد كان يرى أشياءَ في المنام ثم تقعُ له مِثْلُها في اليقظة.

قوله: (فقيل لي) وعلم منه أنه شيء فيه فضيلة حيثُ نزل فيه الوحيُ.

فائدة في معنى الرؤيا

واعلم أن ما يرَونه الأنبياءُ عليهم السلام من أشياءِ الغيب في اليقظة يُقال له: الرؤيا أيضاً، لأن الرؤيا التي يراها النائم في نومه لا يراها غيرُه، وكذلك الأنبياء عليهم السلام يرون أشياء في اليقظة ولا يراها غيرُهم. وفي «الصحيح» لابن حِبان: أنا بِشارةُ عيسى، ورؤيا أمي، وكانت رأت نوراً من الشرق إلى الغرب عند ولادته، ثم أطلق عليه الرؤيا، وفي سفر الدانيال: أن يختم بعد سبعين أسبوعاً على الرؤيا، وعنى بها مشاهداتِ الأنبياء عليهم السلام والنبوة، فما رأى النبي ﷺ كان رؤيا عين وإنما أطلق عليه الرؤيا لما قلنا. وسيجيء مزيد بحث في التفسير.

٢٤٦ ـ قوله: (قال أبو عبد الله: اختصره نُعَيم) وفي «الميزان»: أن نُعَيماً هذا كان يُزَوِّرُ حكايات في أبي حنيفة رحمه الله تعالى. لا يقال: إن البخاري إنما أخرجه في الاستشهاد دون الأصول، لأنا نقول: إنه أخرج عنه في الأصول أيضاً كما في باب فضل استقبال القبلة... إلخ، وفي موضع آخر أيضاً، فينبغي أن يُؤوّل ما في «الميزان» ويقال: إن معنى التزوير عدمُ المبالاة لا أنه كان يزوِّر بنفسه. ولا ريب في كونه مخالفاً لأبي حنيفة رحمه الله تعالى، لأنه كان مُنْشئاً وكاتباً للقاضي أبي مطيع البلخي تلميذ الإِمام فأسر بأمره لأمر ثم كان يرميه بالجَهْمية بعد.

ومن مثل هذه الأشياء قال البخاري: «محمد بن الحسن جَهْمي» مع أن محمد بن الحسن يَرُدُّ على الجهم، ويقول: إن الاستواء على العرش صحيح، مَن خالفه فهو جَهْمي، كما في «الفتح» وفي «المسايرة» لابن الهمام: أنَّ أبا حنيفة ناظر جَهْماً ثم قال في الآخِر: اخرج عني يا كافر. فالعجب أنهم كيف يَطْعَنوننا بالجهمية، والله المستعان[1].

(١) قلت: وقد رأيت كلاماً للخطّابي في «معالمه» غريباً جداً يفيدك في هذا الباب غاية إفادة، فأذكرُه لك فاحفظه فإنه خيرٌ لك من حُمْر النعم، وكان الشيخ رحمه الله تعالى يذكر مِثْله من ذوقه كما ستعرفه في موضع من هذا الكتاب، وكان موضع تلك العبارة هناك إلاّ أني لم أجده أين هو، فذكرته ههنا لئلا ينسيني الشيطانُ. قال الخطابي في باب المحافظة على الوقت مفسراً قول عبادة بن الصامت: كذب أبو محمد أن أبا محمد رجلٌ من الأنصار له صحبةٌ، والكذب عليه في الأخبار غير جائز، والعرب تضعُ الكذب موضع الخطأ في كلامها فتقول: كذب سمعي، وكذب بصري، أي زلَّ ولم يدرك ما رأى وما سمع ولم يحط به، قال الأخطل:

كذبتك عينك أم رأيت بواسط ... غلس الظلام من الرباب خيالا

ومن هذا قول النبي ﷺ للرجل الذي وصف له العسل: «صدقَ الله وكذبَ بطنُ أخيك»، اهـ.

٧٩ ـ بابُ فَضْلِ مَنْ بَاتَ عَلَى الوُضُوءِ

وضوؤك للصلاة، وهذا وضوء لحال الإحداث لا لحال الصلاة، وأما الآن فهو خامل عندهم بحيث لا يكادُ يعرفونه، واشتهر عندهم الوضوء لحال الصلاة فقط، لأنَّه في المائدة وهو الذي في كُتب الفقه، وما عند مسلم: «الطُّهُور شَطْرُ الإيمان» فإنه يشمل جميع أنواع الوضوء. وصور التطهير، لا أنه الوضوء المعروف فقط.

٢٤٧ ـ **حدّثنا** مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنا سُفيَانُ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيدَة، عَنِ البَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، قَالَ: قَالَ لي النَّبِيُّ ﷺ: «إِذَا أَتَيتَ مَضْجَعَكَ، فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ للصَّلاةِ، ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الإِيمَنِ، ثُمَّ قُل: اللهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيكَ، وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيكَ، وَأَلجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيكَ، رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيكَ، لا مَلجَأَ وَلَا مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيكَ، اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلتَ، وَبِنَبِيِّكَ الذِي أَرْسَلتَ، فَإِنْ مُتَّ مِنْ لَيلَتِكَ، فَأَنْتَ عَلَى الفِطْرَةِ، وَاجْعَلهُنَّ آخِرَ ما تَتَكَلَّمُ بِهِ». قَالَ: فَرَدَّدْتُها عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَلَمَّا بَلَغْتُ: اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلتَ، قُلتُ: وَرَسُولِكَ، قَالَ: «لَا، وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلتَ». [الحديث ٢٤٧ ـ أطرافه في: ٦٣١١، ٦٣١٣، ٦٣١٥، ٧٤٨٨].

٢٤٧ ـ قوله: **(ثم اضطجع على شِقِّك الأيمن)** وهو نوم الأنبياء عليهم السلام، لأنَّ التيامنَ من دَأْب الشرع في جميع المواضع، لأنَّ القلبَ لا يزال معلَّقاً فيه، فلا يغرق في النوم ولا يطرأ عليه الغفلة، وعند أبي داود أن نومهم بالاضطجاع على الظهر، فينبغي أن يفعل أولاً كما عند أبي داود، ثم يضطجع كما في «البخاري». والنوم على البطن من ضجعة أهل النار. وقالت الأطباء: إن النوم على الشقِّ الأيسر أيسر وأسهل، وأعون في الهضم، وأنفع للصحة.

٢٤٧ ـ قوله: **(وجهي إليك)** "منه ياوه جيز جواقبال على الله كى هى".

قوله: **(على الفطرة)** يعني تموت كما جئت من عند الله تعالى يعني "جيسا خدا تعالى كى يهان سى آئى تهى ويساهى جاؤكى".

قوله: **(قال لا ونبيك)**... إلخ لأن في لفظ الرسول تكراراً وتمسك به بعضهم على نفي الرواية بالمعنى، لأنه لم يجوزه تبديل اللفظ. قلت: النهي ههنا لاستلزامه التأكيد، والتأسيس أولى.

ثم إنَّ الروايةَ بالمعنى لا تمكن في اللغة العربية، لأنه لا ترادف عند التحقيق، ولا تركيب يؤدي مؤدَّى تركيب آخر. نعم يمكن تأدية المعنى المشترك فقط، فخصائص كل تركيب على حِدَة لا يفيدها تركيب آخر، ثم إنهم قالوا: إن أنساً رضي الله عنه وابن عمر ممن كانوا يرويان باللفظ وابن مسعود رضي الله عنه ممن كان يروي بالمعنى عند ذُهُول اللفظ مع التنبيه عليه، والإمام رحمه الله تعالى ممن كان يروي باللفظ، لأن يحيى بن مَعِين لـمَّا وثَّقه قال: ولا نَكْذِبُ بين يدي الله، **فإنا ما رأينا أحسنَ منه رأياً**، وكان لا يُحدِّث إلا بما يحفظ، وكتبوا أيضاً: أنه كان من شرائطه عدم النسيان ما يرويه مُدَّةَ عُمُره.

وهو في الأصل منقول عن أبي يوسف رحمه الله تعالى، ثم إنَّ يحيى بن مَعين ويحيى بن سعيد القَطَّان يقال هما حنفيان. قلت: وهو على طريق السلف لا كما شاع الآن، ثم إن رأيهما لم يكن حسناً في حق الشافعي رحمه الله تعالى، وإن لم يكن حسناً فإن الشافعي رحمه الله تعالى أجلُّ من أن يُخرَّج فيه مثلهُما.

فائدة: واعلم أنه ينبغي للجُنُب أن يتوضأ إذا أراد أن ينام لما في «تنوير الحوالك»: عن ميمونة بنت سعد: «هل يَرْقُدُ جُنُبٌ؟ قال: لا أُحِب إلا أن يتوضأ، فإني أخشى أن يموت فلا يَحْضُره جبرائيل». وقد نقله مولانا عبد الحيّ رحمه الله تعالى في «حاشية الموطأ» أيضاً، وكان ابن عمر رضي الله عنه يفعله إلا أنه لم يكن يمسح في ضوئه هذا، ولعله يكون عنده فيه قدوة، وفيه عندي أحاديث عديدة جيدة عن النبي ﷺ، وقد صرَّحَ فقهاؤنا باستحبابه، وصرَّحوا بأن هذا الوضوء لا يُنْتَقَض من البول والغائط وراجع «الدُّر المختار» و«عين العلم»[1].

* * *

(١) واعلم أن عالماً من ما وراء النهر لَخَّص «إحياء علوم الدين» سماه «عين العلم»، والغزالي لمّا لم يكن محدثاً أتى في «الإحياء» بأحاديث لا أصل لها عند المحدثين، فهذا المُلَخِّص أسقطها منها، وعلّق عليٌّ القاري عليه شرحاً سماه «زين العلم» وقد لخّصه عالم رباني حنفي وسماه «الطريقة المحمدية»، وخرَّج فيه أحاديث «الإحياء» أيضاً، وأسقط الساقط منها، وأضاف عليه الأحاديث أيضاً رجلٌ آخر، هكذا في تقرير الفاضل عبد العزيز.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

٥ ـ كِتَابُ الغُسْلِ

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]. وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا (٤٣)﴾. [النساء: ٤٣].

واعلم أنَّ الدَّلْكَ معتبر في الغسل لغةً، وأَقرَّ به الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله تعالى في «الفتح»، ولذا شرطه المالكية، وما لا دَلْكَ فيه لا يسمى غسلاً، بل يقال له: الصَّبّ والإسالة، ولكنه قد مرَّ معنا مرَّة أنَّ اعتبار جميع مراتب المسمَّى أن بعضها من مراحل الاجتهاد، فأخذ مالك رحمه الله تعالى بجميع مراتبه، وعمَّمه آخرون، ولا يقال فيه: إنه خلافُ النص، فإن النص لم يتعرَّض إلى المراتب أصلاً، وإنما أمر بالمسمَّى، وقد قلنا به.

١ ـ بابُ الوُضُوءِ قَبْلَ الغُسْلِ

٢٤٨ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذا اغْتَسَلَ مِنَ الجَنَابَةِ، بَدَأَ فَغَسَلَ يَدَيهِ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ كَمَا يَتَوَضَّأُ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ يُدْخِلُ أَصَابِعَهُ فِي المَاءِ فَيُخَلِّلُ بِهَا أُصُولَ شَعَرِهِ، ثُمَّ يَصُبُّ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثَ غُرَفٍ بِيَدَيهِ، ثُمَّ يُفِيضُ المَاءَ عَلَى جِلْدِهِ كُلِّهِ. [الحديث ٢٤٨ ـ طرفاه في: ٢٦٢، ٢٧٢].

٢٤٩ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الجَعْدِ، عَنْ كُرَيبٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ مَيمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ: تَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وُضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، غَيرَ رِجْلَيهِ، وَغَسَلَ فَرْجَهُ وَمَا أَصَابَهُ مِنَ الأَذى، ثُمَّ أَفَاضَ عَلَيهِ المَاءَ، ثُمَّ نَحَّى رِجْلَيهِ، فَغَسَلَهُمَا، هذا غُسْلُهُ مِنَ الجَنَابَةِ. [الحديث ٢٤٩ ـ أطرافه في: ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٦، ٢٦٦، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٨١].

وتقديمه على الغسل سنة، والتوضؤ بعده ـ إن توضأ قبله ـ بدعةٌ، إلا بالتفاصيل المذكورة

في الفقه - وظني أنَّ هذا الوضوء كاملٌ حتى يمسح فيه أيضاً، وأما غسل الرجلين فأمْرُه كما في «القُدُوري»: إن كان المغتسَلُ يجتمع فيه الماء يؤخرهما، وإلاّ فيغسلهما مع وضوئه. ثم في «فصول البقراطي»[1]: أن الغسل بعد الجماع متصلاً قد يورث عِلَّة.

٢٤٨ - قوله: (غرف) والغَرْفة بالفتح في الإناء، والغُرْفة بالضم في النهر، قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٤٩].

٢ - بابُ غُسْلِ الرَّجُلِ مَعَ امْرَأَتِهِ

٢٥٠ - حدّثنا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، مِنْ قَدَحٍ يُقَالُ لَهُ: الفَرَقُ.

[الحديث ٢٥٠ - أطرافه في: ٢٦١، ٢٦٣، ٢٧٣، ٢٩٩، ٥٩٥٦، ٧٣٣٩].

وهكذا بوَّب في الوضوء، ص ٣٢ باب وضوء الرجل مع امرأته، فكأنه تَرَكَ مذهب أحمد رحمه الله تعالى، وقد مرَّ مني تفصيلُ المسألة، وأنَّ الفضل لا يصدق بالغسل جميعاً، وأن مناط أحاديث النهي هو الأسآر.

٢٥٠ - قوله: (الفَرَق) إناء يسع ثلاثة آصع، فإن كان ملآن يصير لكل منهما صاع ونصف، والمعروف في عادته في الغسل صاع، وقد مرَّ أنَّه لا تحديد فيه، والأمر تقريبي، وإن كان خالياً فالأمر تحقيقي، ويصير لكل منهما صاعاً صاعاً، فإنَّه لا يلزم بكون الفَرَق هذا القَدْر أن يكون الماء فيه أيضاً كذلك، فيمكن أن يكون الماء على قدر عادته.

٣ - بابُ الغُسْلِ بِالصَّاعِ وَنَحْوِهِ

٢٥١ - حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الصَّمَدِ قَالَ: حَدَّثَنِي شُعْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ حَفصٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ يَقُولُ: دَخَلتُ أَنَا وَأَخُو عَائِشَةَ عَلَى عَائِشَةَ، فَسَأَلَهَا أَخُوهَا عَنْ غَسْلِ النَّبِيِّ ﷺ، فَدَعَتْ بِإِنَاءٍ نَحْواً مِنْ صَاعٍ، فَاغْتَسَلَتْ، وَأَفَاضَتْ علَى رَأْسِهَا، وَبَيْنَنَا وَبَيْنَهَا حِجَابٌ.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: قَالَ يزِيدُ بْنُ هَارُونَ، وَبَهْزٌ، وَالجُدِّيُّ، عَنْ شُعْبَةَ: قَدْرِ صَاعٍ.

وإنَّما ترجم له لعنايته به ولوروده في الأحاديث، والعناية ههنا كعناية أهل المعاني، وقد مرَّ أنه لم يعتن به أحد من الأئمة غير محمد رحمه الله تعالى، فإنه اعتبره في الغسل اتباعاً للأثر لا تحديداً وتوقيتاً.

---

(١) وفي تقرير الفاضل عبد العزيز عن «فصول البقراطي»: أن عدم الاغتسال من الجنابة يُورِث البرص والذَّفَر، والجماع في الحيض يورث الجُذَام، فلْيُحرره.

قلت ولعل هذا من قبيل حفظ كل ما لم يحفظه الآخر (المصحح).

٢٥١ ـ قوله: (وأخو عائشة) أي رضاعاً.

قوله: (الجُدِّي) منسوب إلى الجُدَّة، وهو الأفصح من الجدة، وبالفتح لَحْنٌ.

٢٥٢ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيى بْنُ آدَمَ قَالَ: حَدَّثَنَا زُهَيرٌ، عَنْ أَبِي إِسْحاقَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ، أَنَّهُ كَانَ عِنْدَ جابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ هُوَ وَأَبُوهُ، وَعِنْدَهُ قَوْمٌ، فَسَأَلُوهُ عَنِ الغُسْلِ، فَقَالَ: يَكْفِيكَ صَاعٌ. فَقَالَ رَجُلٌ: مَا يَكْفِينِي، فَقَالَ جابِرٌ: كَانَ يَكْفِي مَنْ هُوَ أَوْفَى مِنْكَ شَعَراً وَخَيرٌ مِنْكَ، ثُمَّ أَمَّنَا فِي ثَوْبٍ. [الحديث ٢٥٢ ـ طرفاه في: ٢٥٥، ٢٥٦].

٢٥٣ ـ حدّثنا أَبُو نُعَيم قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَينَةَ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ جابِرِ بْنِ زَيدٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَمَيمُونَةَ كَانَا يَغْتَسِلَانِ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ. وَقَالَ يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، وَبَهْزٌ، وَالجُدِّيُّ، عَنْ شُعْبَةَ: قَدْرِ صَاعٍ.

قَالَ أَبُو عَبْدِ الله: كَانَ ابْنُ عُيَيْنَةَ يَقُولُ أخيراً: «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عن مَيْمُونَةَ»؛ والصَّحِيحُ مَا رَوَاهُ أَبُو نُعَيْمٍ.

٢٥٢ ـ قوله: (ثم أَمَّنا) وهو عند مسلم وأبي داود أبسط منه، وفي إسناده يحيى بن آدم، وهو من رجال الكوفة. وراجع له «نيل الفرقدين»، فإن الحافظ رحمه الله تعالى غَلِطَ في شرح أثره.

٤ ـ باب مَنْ أَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلاثاً

٢٥٤ ـ حدّثنا أَبُو نُعَيم قَالَ: حَدَّثَنَا زُهَيرٌ، عَنْ أَبِي إِسْحاقَ قَالَ: حَدَّثَنِي سُلَيمَانُ بْنُ صُرَدٍ قَالَ: حَدَّثَنِي جُبَيرُ بْنُ مُطْعِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَمَّا أَنَا فَأُفِيضُ عَلَى رَأْسِي ثَلاثاً». وَأَشَارَ بِيَدَيهِ كِلتَيهِمَا.

٢٥٥ ـ حدّثني مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مِخْوَلِ بْنِ رَاشِدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيّ، عَنْ جابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُفرِغُ عَلَى رَأْسِهِ ثَلاثاً.

٢٥٦ ـ حدّثنا أَبُو نُعَيم قَالَ: حَدَّثَنَا مَعْمَرُ بْنُ يَحْيى بْنِ سَامٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ لِي جابِرٌ: أَتَانِي ابْنُ عَمِّكَ، يُعَرِّضُ بِالحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ ابْنِ الحَنَفِيَّةِ، قَالَ: كَيفَ الغُسْلُ مِنَ الجَنَابَةِ؟ فَقُلتُ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَأْخُذُ ثَلاثَةَ أَكُفٍّ وَيُفِيضُهَا عَلَى رَأْسِهِ، ثُمَّ يُفِيضُ عَلَى سَائِرِ جَسَدِهِ، فَقَالَ لِي الحَسَنُ: إِنِّي رَجُلٌ كَثِيرُ الشَّعَرِ؟ فَقُلتُ: كَان النَّبِيُّ ﷺ أَكْثَرَ مِنْكَ شَعَراً.

٥ ـ بابُ الغُسْلِ مَرَّةً وَاحِدَةً

٢٥٧ ـ حدّثنا مُوسى بن إسماعيل قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَاحِدِ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ

سَالِمِ بْنِ أَبِي الجَعْدِ، عَنْ كُرَيْبٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَتْ مَيْمُونَةُ: وَضَعْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ مَاءً لِلْغُسْلِ، فَغَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلاثاً، ثُمَّ أَفْرَغَ عَلَى شِمالِهِ، فَغَسَلَ مَذَاكِيرَهُ، ثُمَّ مَسَحَ يَدَهُ بِالأَرْضِ، ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ، ثُمَّ أَفَاضَ عَلَى جَسَدِهِ، ثُمَّ تَحَوَّلَ مِنْ مَكَانِهِ فَغَسَلَ قَدَمَيْهِ. [طرفه في: ٢٤٩].

وهو جائز عندنا أيضاً.

٢٥٧ ـ قوله: (ثم أفاض على جسده) وهو موضع الترجمة، وقد حصل لي التردُّد بعد المراجعة إلى طرقه في اكتفاء النبي ﷺ فيه بالمرة الواحدة، ولعله جرى فيه على عادته بالتثليث، فإن كان في هذه الواقعة هو التثليث، فالترجمة لبيان المسألة فقط.

٦ ـ باب مَنْ بَدَأَ بِالحِلَاب أَوِ الطِّيبِ عِنْدَ الغُسْلِ

٢٥٨ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ المُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ، عَنْ حَنْظَلَةَ، عَنِ القَاسِمِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الجَنَابَةِ، دَعَا بِشَيْءٍ نَحْوَ الحِلَابِ، فَأَخَذَ بِكَفِّهِ، فَبَدَأَ بِشِقِّ رَأْسِهِ الأَيْمَنِ، ثُمَّ الأَيْسَرِ، فَقَالَ بِهِمَا عَلَى رَأْسِهِ.

والحِلَاب[1] إناء معروف، وما قيل: إنه تصحيف جُلَّاب بمعنى كل آب أو بمعنى حَبُّ المَحْلَب فكلُّه شطط، لأنه استعمله المصنِّف رحمه الله تعالى في مواضع، والقول بالتصحيف في المواضع كلها، أو تغليط المصنِّف رحمه الله تعالى بأنه فَهِم معناه حَبُّ المَحْلَب للاستنفاق بينها بعيدٌ جداً، ولأنه ورد هذا اللفظ في الحديث صراحة وقد استشكل عليهم جمع الحِلَاب والطِّيب.

قلت: بل الجمع بينهما لكون التقابل بينهما تقابل التضاد، فإن في الحِلَاب يبقى ريح اللَّبَن، فأشار إلى أنه لا بأس بريحه ولونه إنْ ظهر في الماء، وكذا الطِّيب عند الغسل قد يبقى أثره بعد الغسل، فلا بأس به أيضاً. ونظره إلى الترجمة الآتية «باب مَن تطيَّبَ ثم اغتسل وبقي أثر الطيب» وإن كان استعمال الطيب هناك للجماع ليحصل النشاط لا للغسل، والتطيب قبل الاغتسال أيضاً شائع في بعض البلاد، فيدَّهِنُون أولاً ثم يغتسلون، والمعروف في بلادنا التطيب بعد الغسل فقط.

والحاصل: أن مَطْمَح نظره في هذه الترجمة أنه لو بقي في الماء أثرُ الحِلَاب أو شيء من جنسه، فلا بأس به، وبعبارة أخرى أنه لا بأس بماء اختلط به شيءٌ طاهر. أما مسألة الطيب

(١) قال الخطّابي في «معالم السنن»: الحِلاب: إناءٌ يَسَعُ قَدْرَ حَلْبَةِ ناقةٍ، وقد ذكره محمد بن إسماعيل في كتابه، وتأوّله على استعمال الطِّيب في الطهور، وأحسبه توهَّم أنه أريد به المَحلَب الذي يُستعمل في غسل الأيدي، وليس هذا من الطِّيب في شيء، وإنما هو على ما فسرته لك، ومنه قول الشاعر:

صاح هل رأيتَ أو سمعتَ بِرَاعٍ ... ردَّ في الضرع ما قَرَى في الحِلَاب

وقد ظهر مما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى أنه لا حاجة إلى تغليط البخاري كما فعله الخطّابي، فَيُشكَر.

فجاء استتباعاً، وحينئذ لا يَرِدُ أنه لا ذِكْرَ له في الحديث على أنهما يشتركان في معنى بقاء الأثر، ففي الحِلاب يبقى أثر اللَّبَن، وفي التطيب يبقى أثر الطيب، فيقول: إنه لا بأس ببقائهما بعد الاغتسال.

٢٥٨ ـ قوله: (نحوَ الحِلَاب)، وفي الطرق إنه كان الحِلَاب بعينه.

٧ ـ بابُ المَضْمَضَةِ وَالاسْتِنْشَاقِ فِي الجَنَابَةِ

٢٥٩ ـ حدّثنا عُمَرُ بْنُ حَفص بْنِ غِيَاثٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ: حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ: حَدَّثَنِي سَالِمٌ، عَنْ كُرَيبٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: حَدَّثَتْنَا مَيمُونَةُ قَالَتْ: صَبَبْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ غُسْلاً، فَأَفرَغَ بِيَمِينِهِ عَلَى يَسَارِهِ فَغَسَلَهُمَا، ثُمَّ غَسَلَ فَرْجَهُ، ثُمَّ قَالَ بِيَدِهِ الأَرْضَ فَمَسَحَهَا بِالتُّرَابِ، ثُمَّ غَسَلَهَا، ثُمَّ تَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ، وَأَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ، ثُمَّ تَنَحَّى، فَغَسَلَ قَدَمَيهِ، ثُمَّ أُتِيَ بِمِنْدِيلٍ، فَلَمْ يَنْفُضْ بِهَا.

قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى والثوري: إنهما واجبتان في الغسل واختاره أحمد وإسحاق مطلقاً. قلت: ولا ريب في ثبوتهما في غسله ﷺ، وتعيين المراتب من باب الاجتهاد، فصار نظرنا أنهما واجبتان حيث شدَّد الشرع في الجَنابة ما لم يشدِّد في الحَدَث الأصغر، فَنَهى الجُنُبَ عن قراءة القرآن، ولم يَنْهَ عنها المُحْدِث بالحَدَث الأصغر، فعَلِمنا أن للجنابة سِراية إلى الباطن أزيد من الحدث الأصغر، فقلنا بالافتراض. ومَنْ زعم أن الفرض لا يثبت بالخبر الواحد فقد سها، فإنه يثبت بالخبر أيضاً إلا أنه لا يكون قطعياً، ولا يجب كونُ كلِّ فرض قطعياً. نعم ما ثبت بالكتاب يكون قطعياً قطعاً. ثم إن حفص بن غِياث هذا الذي في الإسناد من خاصة تلامذة أبي يوسف، والبخاري إذا أخذ حديث الأعمش يعتمد فيه على حفص هذا.

قوله: (غُسلاً) الغُسْل بالضم: مصدر واسم، وبالفتح: مصدر، والغِسْل بالكسر: الماء ولكنه نادر. ثم إن استعمال المِنْدِيل جائز. وراجع المسألة من «المنية» و«قاضي خان» وفي واحد منهما كراهةُ استعمال المِنْدِيل، وتُحمل على التنزيه. والحاصل: أنه ليس بسنَّة، وتكلم في لفظه واشتقاقه، وهو مشهور.

٨ ـ بابُ مَسْحِ اليَدِ بِالتُّرَابِ لِتَكُونَ أَنْقى

٢٦٠ ـ حدّثنا عبدُ الله بنُ الزُّبير الحُمَيدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفيَانُ قَالَ: حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ، عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الجَعْدِ، عَنْ كُرَيبٍ، عَن ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيمُونَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اغْتَسَلَ مِنَ الجَنَابَةِ، فَغَسَلَ فَرْجَهُ بِيَدِهِ، ثُمَّ دَلَكَ بِهَا الحَائِطَ، ثُمَّ غَسَلَهَا، ثُمَّ تَوَضَّأَ وُضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ غُسْلِهِ غَسَلَ رِجْلَيهِ.

٢٦٠ ـ قوله: (الحُمَيدي) رفيق الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في سفره، وحامل لواء مذهبه، ومخالف لأبي حنيفة رحمه الله تعالى، ولمّا كان البخاري من تلامذته اتَّبع شيخَه في الخلاف أيضاً، وهذا هو الدَّأب من القديم إلى الحديث أن التلامذة يتّبِعون مشايخهم في

أعمالهم، وأخلاقهم، وشمائلهم، وخصائلهم ومسائلهم. ونقل البخاري قصة حَلْقِ الحجاج رأس الإمام وإصلاحه له، مع أن مدارك الإمام دقيقة، فإنَّ التيامنَ يمكن أن يكون باعتبار الحالق وباعتبار المحلوق كليهما. وكذا استقبال القِبلة. فليراعِ الحُمَيدي هذه الأمور أيضاً، وليحذر عن الطعن في حق الإمام الذي مُعْظَم الأُمَّة على أثره. ولمثل هذه الأمور لم يكتب البخاري مناقبه في أحدٍ من تصانيفه، لأنه لما بلغته مَثَالِبُه ومناقبه، وغلب على ظنه مثالبه فقط، أعرض عن مناقبه.

ثم إن هذه أمور وعوارض تعتري الرجل، ولا يجب أن يستقرّ عليه رأيه، كما أنك تسمع اليوم فِسقَ رجل فتنفر عنه، ثم تبلغ إليك محاسنه، فيتبدل رأيك فيه وتُحِبّه. فهذه أمور ليست مما يستقر عليه الإنسان، بل تبنى على الإخبار، وأجِد في الصحيح كثيراً من الرواة من تلامذة أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى، لأنه ترجَّح عنده مناقبهم، ولا أر عن الشافعي رحمه الله تعالى حرفاً في هجو الإمام، بل ينقل منه المناقب، حتى إني لم أر مناقب أحمد رحمه الله تعالى أزيد ما رأيته في كلامه. فمنها: أني تحمَّلت عنه وقْرَيْ بعيرٍ من العلم. ومنها: أنه كان يملأ العين والقلب. وأنه إذا تكلم فكأنما ينزل الوحي.

وينقل عن أحمد ومالك رحمهما الله تعالى بعضاً من المناقب. وشيئاً من المَثَالِب أيضاً. وسببه وقوع الفتن والمصائب من جهة الحنفية. وفي تاريخ الخطيب لفظ الكفر أيضاً في حق الإمام ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥]. وهو شافعي في المذهب، وأجاب عنه السلطان... وسماه «السَّهْم المُصِيب في كَبِدِ الخطيب»، وقد طُبع الآن، وليراجع في هذه الأمور الخارجُ والواقعُ، ألا ترى ماذا يفعل الناس اليوم؟ وكيف يتَّهِم بعضهم بعضاً.

واعلم أن مشايخنا رحمهم الله تعالى اختلفوا في جواز الاقتداء عند الاختلاف في الفروع بين الإمام والمأموم فقيل: إنه جائز إذا عَلِمَ من حال الإمام أنه يحتاط في مواضع الخلاف وإلا لا. وقيل: إذا شاهد إمامه يرتكب ناقضاً من النواقض المختلفة فيها كَمَسِّ المرأة، ومَسِّ الذَّكَر، أو خروج الدم من غير السبيلين، لا يجوز اقتداؤه لمن كان يراه ناقضاً، وإلاّ صح.

قلت: والذي تحقَّق عندي أنَّه صحيح مطلقاً سواء كان الإمام محتاطاً أم لا، وسواء شاهد منه تلك الأمور أم لا، فإني لا أجد من السلف أحداً إذا دخل في المسجد أنه تفقد أحوال الإمام أو تساءل عنه! بَيْدَ أنهم كانوا يقتدون وينصرفون إلى بيوتهم بلا سؤال ولا جواب. وفي «فتاوى الحافظ ابن تيمية»: أن هارون الرشيد اُفْتَصَدَ مرةٌ ثم قام ليصلي، وكان أبو يوسف رحمه الله تعالى موجوداً هناك، فاقتدى به مع علم الناقض عنده. فإن قلت: كيف الاقتداء مع تيقُّن الإمام على عدم الطهارة عنده؟ قلت: إنما يتوجه السؤال إذا كان الإمام على أمرٍ باطل قطعاً، وهذه المسألة مجتهَدٌ فيها، أمكن فيها أن يكون الحق إلى الإمام، وأمكنَ أن يكون في جانبٍ آخر، ولذا لا يسعك أن تحكم على صلاة الآخرين أنها باطلة عند الله تعالى، ولكن يَبْذُل الجَهْدَ ويتحرَّى الصواب لينال الثوابَ بقدر الاجتهاد.

ولذا أقول: إن الإمام إن كان شافعياً وتكلَّم ناسياً، ثم مضى في صلاته لعدم كونه ناقضاً عنده، ينبغي أن يَفْسُدَ صلاة المقتدي الحنفي لأن بين المسألتين فرقاً، فإن مسألة التكلم قليلةُ الوقوع جداً بل ليست فيه إلا واقعة ذِي اليدين، فإن تَمَّتْ على نظر الحنفية ينهدم مراد الشافعية عن أصله، وليس في أيديهم غيرها شيء، بخلاف مسألة النواقض، فإنها كثيرة الوقوع من الصدر الأول، وما تكون كذلك لا يمكن فيها فصل الأمر أبداً.

ثم الذين قالوا بالجواز عند الاختلاف في الفروع افترقوا فرقتين:

فقال قائل منهم: إنَّ العبرةَ لرأي الإمام، فإن تحقق ناقض على مذهبه وانتقض وضوؤه لا يجوز الاقتداء به، وإلا جاز، ولا عبرة بحال المقتدي، وإليه ذهب الجصَّاص، وهو الذي اختاره لتوارث السلف، واقتداءِ أحدهم بالآخر بلا نكير مع كونهم مختلفين في الفروع، وإنما كانوا يمشون على تحقيقاتهم إذا صلَّوا في بيوتهم، أما إذا بلغوا في المسجد فكانوا يقتدون بلا تقدم وتأخر، ولم يُنْقَل عن إمامنا أنه سأل عن حال الإمام في المسجد الحرام مع أَنَّه حَجَّ مراراً.

وقال آخرون: إن العبرة لرأي المقتدي، والقول الثالث فيه لنوح أفندي وهو فاضل ذكي متيقِّظ بعد الشيخ ابن الهُمَام، وله حاشية مبسوطة على «الدر المختار»، أودع فيها مباحث لطيفة، ويُعلم منها أنه رجل محقق، واختار أن الاقتداء إنما يصح عند تلاقي الرأيين: أي المقتدي والإمام. وإلا لا، وهذا القول من جانبه وليس عن السلف. وهناك صورة أخرى وهي أن الإمام صلى وكان على غير وضوء على رأيه وعلى وضوء على رأي المقتدي، مثلاً: كان شافعياً فمسَّ امرأة ثم أمَّ الناس، فهذا على وضوءٍ عند الحنفية، ومحدثٌ على مذهبه، فيجري فيه الاختلاف المذكور أيضاً.

قال الشيخ ابن الهُمام: إن شيخه سراج الدين تلميذ صاحب الهداية كان يختار مذهب الجصَّاص، وأنكر مرة أن يكون فسادُ الصلاة فيه مروياً عن المتقدمين، وإنما أوجده المتأخرون، فَذَكَّرْتُه بمسألة «الجامع الصغير» في الجماعة الذين تحرَّوا في الليلة المظلمة، وصلَّى كلٌّ إلى جهة، مقتدين بإمامهم، أنَّ صلاةَ مَن عَلِم إمامه على خطأ فاسدة، لاعتقاده إمامَه على خطأ، فإنها تدل على أن الاعتبار لرأي المقتدي عند السلف أيضاً، وليس إيجاداً من المتأخرين فقط، فلم يجبه شيخه.

قلتُ: الفرق ظاهر ونظير الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله تعالى، وكذا سكوت شيخه في غير محله، فإنَّ معاملةَ القِبلة قطعية يمكن فصلها بالرجوع إلى الحِسّ بخلاف النواقض، فإنه لا سبيل فيها إلى الفصل بعد اختلاف السلف فيها اختلافاً كثيراً، فلو علم المقتدي إمامه على خطأ في مسألة التحرِّي ينبغي أن لا تصح صلاته، بخلاف الاجتهاديات التي لا تزال الأنظار تدور فيها إلى الأبد، ووجه الفساد في المسألة المذكورة ليس ما فهمه الشيخ من مخالفة اعتقاده لإمامه، بل هو تركُ المتابعة له، وهي من الواجبات.

وكان مولانا شيخ الهند رحمه الله تعالى يذهب إلى مذهب الجصَّاص ويستعين بمسألة قضاء القاضي في العقود والفسوخ، فإنه ينفُذُ ظاهراً وباطناً مع شرائطها المذكورة في الفقه. وقد

سبق مني في المقدمة أن أهل قُبَاء، إنما عَمِلوا بخبر الواحد وتركوا قِبلتهم الثابتة بالقاطع لهذا المعنى، لأنه كان عندهم طريق التحقيق والتثبيت، وفي مثله يجوز أن يكون الخبر ناسخاً للقاطع.

والحاصل: أنَّه لا نزاع في الجزئي القليل الوقوع، وإنما الكلام فيما تواتر فيه الخلاف كالنواقض. ثم لا يذهب عليك أن ابن نُجَيم في باب قضاء الفوائت، وابنَ عابدين في مقدمة «رد المحتار» سها سهواً مُضِراً، حيث وسَّعا للأُمِّيِّ الذي لا يعلم مذهبَ أحدٍ أن يستفتيَ في صلواته الخمسِ أيَّ عالم من علماء المذاهب الأربعة شاء، ويعمل بما شاء من فتاواهم.

أقول: وهذا باطل، فإنَّ حاصله: أن الأُمِّيَّ ليس له مذهب والقياس على مسألة الاقتداء فاسد، فإن الاقتداء لا مناص فيه عن المتابعة، بخلاف العمل بالمذاهب فإن له أن يتقيد بمذهب ويتابعه في مسائله. أما العمل بمذهب الشافعي رحمه الله تعالى في صلاة، وبمذهب الحنفية في صلاة أخرى، فمسلكٌ غيرُ مستقيم، والتزام للتناقض، ولا نظير له في الدِّين.

وتحقيقه: أنَّ المسائلَ من مذهب واحدٍ تكون مُتَّسِقَة، أعني به أنه تكون بينها سلسلة وارتباط في ذهن المجتهد، فإذا خلط في هذه المسائل، فيعمل تارةً بهذا وأخرى بهذا، يلزم التناقض، وإن لم يَبْدُ في بادىء الرأي، لأنها ربما تبنى على أصول مختلفة يخالف أحدهما الآخر، فإذا عمل بتلك المسائل كلها ابتلي بالتناقض من حيث لا يدريه، فإن تلك المسائل وإن لم تكن متناقضة إلا أن الأصول التي تتفرع عليها تلك المسائل تكون متناقضة، فلا يلوح التناقض بين تلك المسائل في بادىء الرأي مع أنه متحقق بعد الإمعان.

ثم ما في كُتُب الفقه أنّ الرجوع عن التقليد بعد العمل غيرُ جائز، ليس معناه ما فهمه بعض القاصرين أنه لا يجوز كون الشافعي حنفياً أو بالعكس. وكذا ليس معناه عدم جواز ترك تحقيق بعد سُنُوح تحقيق آخر خلافه، لأنه يجوز التحوُّل من مذهب إمام إلى مذهب إمام آخر إن بدا له ودعته حاجة. وكذا يجوز للمجتهد أن يترك تحقيقه ويختار الجانب الآخر إن رأى فيه الصواب، فإن الشافعي رحمه الله تعالى كان قائلاً بعدم وجوب الفاتحة على المقتدي في الجهرية، ثم رجع عنه واختار وجوبها قبل وفاته بسنتين. فهذا أيضاً جائز، بل معناه أنه إن اختار تحقيقاً في مسألة ثم عمل عملاً لم يكن صحيحاً على هذا التحقيق، وأراد أن يطلب له صورة الصحة فقال: إني أختار تحقيقاً آخر في تلك المسألة بعينها، تصحيحاً لعمله، فإنه لا يجوز.

كحنفي صلَّى الظهر، ثم ظهر أن الدَّمَ كان يسيل منه، ومقتضاه أن يفسد ظُهره، فأراد أن يُبقيها صحيحة فقال: إني أختار مذهب الشافعي رحمه الله تعالى، فهذا غير جائز.

وما نقل عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه توضأ مرةً وصلى به، ثم لما عَلِمَ أن الماء الذي توضأ منه كانت فيه فأرة، وكان أزيد من القُلَّتين، قال: إني أختار مذهب الشافعي رحمه الله تعالى، فَبَعْدَ تسليم صحته أقول: إنه جواب على أسلوب الحكيم، وليس من باب ترك التحقيق بعد العمل به، وغرضه أنا نحكم بنجاسة الماء عند العلم بها كما هو مذهبه، فلم يكن

نجساً على مذهبه إلا بعد العلم بها، ولم تكن له حاجة إلى ترك تحقيقه، ولكنه نحو تعبير جرياً على أسلوب الحكيم.

وإنما أنكرتُه لأنه لم يثبت عندي عن السلف الرجوع بهذا المعنى، وقدوتي في هذا الباب وعمدتي عبد الله بن المبارك، فقد قال الترمذي في باب ما جاء لا طلاقَ قبل النكاح: وذكر عن عبد الله بن المبارك أنه سئل عن رجل حَلَف بالطلاق أن لا يتزوج، ثم بدا له أن يتزوج، هل له رخصة أن يأخذ بقول الفقهاء الذين رخَّصوا في هذا؟ فقال ابن المبارك: إن كان يرى هذا القول حقاً من قَبْلِ أن يُبتلى بهذه المسألة، فله أن يأخذ بقولهم، فأما من لم يرضَ بهذا فلما ابتُليَ أحبَّ أن يأخذ بقولهم، فلا أرى له ذلك ا هـ.

٩ ـ بابٌ هَل يُدْخِلُ الجُنُبُ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهَا إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَى يَدِهِ قَذَرٌ غَيرُ الجَنَابَةِ؟

وأَدْخَلَ ابْنُ عُمَرَ وَالبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ يَدَهُ فِي الطَّهُورِ وَلَمْ يَغْسِلهَا، ثُمَّ تَوَضَّأَ. وَلَمْ يَرَ ابْنُ عُمَرَ وَابْنُ عَبَّاسٍ بَأْساً بِمَا يَنْتَضِحُ مِنْ غُسْلِ الجَنَابَةِ.

٢٦١ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَفلَحُ، عَنِ القَاسِمِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ تَخْتَلِفُ أَيدِينَا فِيهِ.

صرَّح في هذه الترجمة بنجاسة المَنِيّ وعَدَّه من القذر واختار أنَّ الماء المستعمل طاهر، وإليه ذهب الجمهور، وقال مالك: إنه مُطَهِّر أيضاً.

قوله: (ولم ير ابن عمر رضي الله عنه)... إلخ وهذا القدر عَفْوٌ عند مشايخنا القائلين بنجاسة الماء المستعمَل أيضاً، وفي «الدر المختار» أنَّ العِبرةَ عند اختلاط المستعمَل مع غيره للغالب.

٢٦٢ ـ حدّثنا مُسَدَّدٌ قالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيه، عَنْ عائِشَةَ قالَتْ: كانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الجَنَابَةِ غَسَلَ يَدَهُ.

٢٦٢ ـ قوله: (غسل يده) يعني إن تيسَّر له الغسل قبل الإدخال، فإنه يغسلهما وإلا يسع له أن يدخلها في الإناء، وتركيبه مذكور في «شرح الوقاية»، ونقل الشيخ العيني رضي الله عنه عن ابن عمر بإسناد قوي أن الحائض إن أدخلت يدها في الإناء تنجَّس، ولعل فيه تفصيلاً، عنده. وفي «الفتاوى» لابن تيمية عن أحمد رضي الله عنه: أن الجُنُب إن أدخل يده في الماء نجسه، فهاتان المسألتان تدلان على نجاسة الماء المستعمَل، وإنما ذكرتهما لتخليص رقابنا على رواية نجاسة الماء المستعمَل، فكأن لها مُسْكَة أيضاً. وغرض البخاري من هذه الأحاديث إثبات غسل اليدين قبل الاغتراف، والاغتراف قبل غسلهما عند الحاجة ليثبت به طهارة الماء المستعمل، وإن كان التوقي منه مطلوباً.

٢٦٣ ـ حدّثنا أبوُ الوَلِيدِ قالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ حَفصٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ

عائِشَةَ قالَتْ: كُنْتُ أَغْتَسِلُ أنا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ إناءٍ وَاحِدٍ مِنْ جَنَابَةٍ. وَعَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ القَاسِمِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عائِشَةَ: مِثْلَهُ.

٢٦٤ ـ حدّثنا أَبُو الوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ وَالمَرْأَةُ مِنْ نِسَائِهِ، يَغْتَسِلَانِ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ. زَادَ مُسْلِمٌ وَوَهْبٌ، عَنْ شُعْبَةَ: مِنَ الجَنَابَةِ.

٢٦٣ ـ قوله: (حدثنا أبو الوليد: حدثنا شعبة)... إلخ هذا هو الإسناد في قَدْر ماء وضوئه ﷺ أنه كان ثلثي المُدِّ عند النَّسائي.

١٠ ـ بابُ تَفرِيقِ الغُسْلِ وَالوُضُوءِ

وَيُذْكَرُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّهُ غَسَلَ قَدَمَيهِ بَعْدَ مَا جَفَّ وَضُوءُهُ.

٢٦٥ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ مَحْبُوبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَاحِدِ قَالَ: حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ، عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الجَعْدِ، عَنْ كُرَيبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَتْ مَيمُونَةُ: وَضَعْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَاءً يَغْتَسِلُ بِهِ، فَأَفْرَغَ عَلَى يَدَيهِ، فَغَسَلَهُمَا مَرَّتَينِ أَوْ ثَلاثاً، ثُمَّ أَفرَغَ بِيَمِينِهِ عَلَى شِمَالِهِ، فَغَسَلَ مَذَاكِيرَهُ، ثُمَّ دَلَكَ يَدَهُ بِالأَرْضِ، ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيهِ، وَغَسَلَ رَأْسَهُ ثَلاثاً، ثُمَّ أَفرَغَ عَلَى جَسَدِهِ، ثُمَّ تَنَحَّى مِنْ مَقَامِهِ، فَغَسَلَ قَدَمَيهِ.

١١ ـ بابُ مَنْ أَفرَغَ بِيَمِينِهِ عَلَى شِمالِهِ فِي الغُسْلِ

٢٦٦ ـ حدّثنا مُوسى بْنُ إِسْماعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ، عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الجَعْدِ، عَنْ كُرَيبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ مَيمُونَةَ بِنْتِ الحَارِثِ قَالَتْ: وَضَعْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ غُسْلاً وَسَتَرْتُهُ، فَصَبَّ عَلَى يَدِهِ، فَغَسَلَها مَرَّةً أَوْ مَرَّتَينِ ـ قَالَ سُلَيمَانُ: لَا أَدْرِي، أَذَكَرَ الثَّالِثَةَ أَمْ لَا ـ ثُمَّ أَفرَغَ بِيَمِينِهِ عَلَى شِمَالِهِ، فَغَسَلَ فَرْجَهُ، ثُمَّ دَلَكَ يَدَهُ بِالأَرْضِ أَوْ بِالحَائِطِ، ثُمَّ تَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيهِ، وَغَسَلَ رَأْسَهُ، ثُمَّ صَبَّ عَلَى جَسَدِهِ، ثُمَّ تَنَحَّى فَغَسَلَ قَدَمَيهِ، فَنَاوَلْتُهُ خِرْقَةً، فَقَالَ بِيَدِهِ هكذا، وَلَمْ يُرِدْهَا.

فيه تعريض للمالكية، وإشارة إلى أنَّ الموالاةَ ليست بشرط، واختار فيه مذهب الحنفية.

قوله: (ويذكر عن ابن عمر رضي الله عنه) أخرجه مالك في موطئه وفيه: أنه غسل رجليه بعدما بلغ المسجد النبوي. فثبت منه تركُ الموالاة.

٢٦٥ ـ قوله: (فغسل قدميه) قلت: وفيه تأخير غسل القدمين فقط، وليس فيه أنه غسلهما بعد الجَفَاف أو قبله.

١٢ ـ بابُ إِذَا جَامَعَ ثُمَّ عَادَ، وَمَنْ دَارَ عَلَى نِسَائِهِ فِي غُسْلٍ وَاحِدٍ

٢٦٧ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍ، وَيَحْيى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْتَشِرِ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: ذَكَرْتُهُ لِعَائِشَةَ فَقَالَتْ: يَرْحَمُ اللَّهُ أَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، كُنْتُ أُطَيِّبُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَيَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ، ثُمَّ يُصْبِحُ مُحْرِماً يَنْضَخُ طِيباً. [الحديث ٢٦٧ ـ طرفه في: ٢٧٠].

قوله: (ومن دار على نسائه في غسل واحد) ومراد البخاري من هذا الغسل هو الذي في الآخر بعد جماع الكُلّ.

٢٦٧ ـ قوله: (ذَكَرْتُه لعائشة رضي الله عنها) وكان عند ابن عمر أن بقاء أثر الطيب بعد الإحرام أيضاً جناية، فهذه هي المسألة التي ذَكَرَ لها، وإليه مال مالك رضي الله عنه، ومذهب الجمهور أنه لا بأس بالطِّيب قبل الإحرام، وإن بقي أثره أو جِرْمُه بعده.

قوله: (فيطوف على نسائه) وظاهره يخالف القَسْمَ، فقيل: إنه لم يكن واجباً على النبي ﷺ لقوله تعالى: ﴿وَتُئْوِيٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ﴾ [الأحزاب: ٥١] ـ الآية، وقيل: إنه يجوز مطلقاً بعد ختم الدورة الواحدة قبل شروع الدورة الأخرى. قلت: وليُحَرَّر أيستقيم على مسائل الحنفية أم لا؟ فإني لم أرَ هذا التفصيل في فقهنا! أقول هذه واقعة واحدة في حجة الوداع لم تقع إلا مرة واحدة، وإن كانت ألفاظ الراوي تُشْعِر بكونها عادة، ولكن عندي اتباعُ الواقع أولى، لأنه لم يُعْلَم في الخارج غيرُ هذه الواقعة، فليقصرها على موردها. قال ابن الحاجب: إن «كان» لا يدلّ على الاستمرار لغةً لأنه من الكون، إلا أنه يُستفاد منه الاستمرار عُرفاً ولا سيما إذا كان خبره مضارعاً. قلت: وهذا صحيح إلا أن الواقعة ههنا ليست إلا واحدة كما سيجيء.

٢٦٨ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ قَتَادَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَدُورُ عَلَى نِسَائِهِ فِي السَّاعَةِ الْوَاحِدَةِ مِنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَهُنَّ إِحْدَى عَشْرَةَ. قَالَ: قُلْتُ لأَنَسٍ: أَوَ كَانَ يُطِيقُهُ؟ قَالَ: كُنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّهُ أُعْطِيَ قُوَّةَ ثَلاثِينَ. وَقَالَ سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ: إِنَّ أَنَساً حَدَّثَهُمْ: تِسْعُ نِسْوَةٍ.

[الحديث ٢٦٨ ـ أطرافه في: ٢٨٤، ٥٠٦٨، ٥٢١٥].

٢٦٨ ـ قوله: (وهن إحدى عشرة) التسع منهن منكوحة، وثنتان سُرِّيَتان.

قوله: (قوة ثلاثين) وفي «الحلية» لأبي نعيم: «قوة أربعين كل رجل من رجال أهل الجنة»، وفي إسناده أبو حنيفة رضي الله عنه. وأبو نُعيم ليس من مخالفي أبي حنيفة رضي الله عنه بخلاف الخطيب. وفي الترمذي: أن قوة رجل من أهل الجنة كمائة رجل فمن ضرب الأربعين في المائة يحصل أربعة آلاف. كذا ذكره السيوطي. قلت: والذي تحقَّق عندي بعد هدم اختلاف الألفاظ وتعبير الرواة أنه أعطي في الدنيا ما يُعطَى سائرهم في الجنة، لكونه في الدنيا من رجال أهل الجنة، وليست وراءه إلا تعبيرات وتَفَنُّناً في العبارات، فليحملها عليه.

١٣ ـ بابُ غَسْلِ المَذي وَالوُضُوءِ مِنْه

٢٦٩ ـ حدّثنا أَبُو الوَلِيدِ قَالَ: حَدَّثَنَا زَائِدَةُ، عَنْ أَبِي حَصِينٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً، فَأَمَرْتُ رَجُلاً أَنْ يَسْأَلَ النَّبِيَّ ﷺ، لِمَكَانِ ابْنَتِهِ، فَسَأَلَ فَقَالَ: «تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَكَرَكَ».

ثم الغُسل عند كل جماع مستَحَبٌ عندنا، ولا يُدْرى أنَّه مستحبٌ فقهيٌّ أو لكونه أنفع، وذهب بعضهم إلى الوجوب.

١٤ ـ بابُ مَنْ تَطَيَّبَ ثُمَّ اغْتَسَلَ وَبَقِيَ أَثَرُ الطِّيبِ

٢٧٠ ـ حدّثنا أَبُو النُّعْمَانِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ المُنْتَشِرِ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ، فَذَكَرْتُ لَهَا قَوْلَ ابْنِ عُمَرَ: مَا أُحِبُّ أَنْ أُصْبِحَ مُحْرِماً أَنْضَخُ طِيباً، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: أَنَا طَيَّبْتُ رسُولَ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ طَافَ فِي نِسائِهِ، ثُمَّ أَصْبَحَ مُحْرِماً.

قوله أنها طيبت فانظر كيف عبرت ههنا بكونها واقعة بخلاف الحديث المار عن قريب فعبرت فيه كأنه كان عادة له فقالت فيه كنت أطيب إلخ. فهذا كله من تصرفات الرواة وعلى المشتغل أن يتبع الواقع ولا يذهب بكل تعبير.

٢٧١ ـ حدّثنا آدَمُ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا الحَكَمُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الأَسْوَدِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى وَبِيصِ الطِّيبِ فِي مَفرِقِ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ مُحْرِمٌ. [الحديث ٢٧١ ـ أطرافه في: ١٥٣٨، ٥٩١٨، ٥٩٢٣].

١٥ ـ بابُ تَخْلِيلِ الشَّعَرِ، حَتَّى إِذَا ظَنَّ أَنَّهُ قَدْ أَرْوَى بَشَرَتَهُ أَفَاضَ عَلَيهِ

٢٧٢ ـ حدّثنا عَبْدَانُ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الجَنَابَةِ، غَسَلَ يَدَيهِ، وَتَوَضَّأَ وُضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ اغْتَسَلَ، ثُمَّ يُخَلِّلُ بِيَدِهِ شَعَرَهُ حَتَّى إِذَا ظَنَّ أَنَّهُ قَدْ أَرْوَى بَشَرَتَهُ، أَفَاضَ عَلَيهِ المَاءَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ غَسَلَ سَائِرَ جَسَدِهِ.

٢٧٣ ـ وَقَالَتْ: كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا ورَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، نَغْرِفُ مِنْهُ جَمِيعاً. [طرفه في: ٢٥٠].

١٦ ـ بابُ مَنْ تَوَضَّأَ فِي الجَنَابَةِ ثُمَّ غَسَلَ سَائِرَ جَسَدِهِ وَلَمْ يُعِدْ غَسْلَ مَوَاضِعِ الوُضُوءِ منه مَرَّةً أُخْرَى

٢٧٤ ـ حدّثنا يُوسُفُ بْنُ عِيسى قَالَ: أَخْبَرَنَا الفَضْلُ بْنُ مُوسى قَالَ: أَخْبَرَنَا الأَعْمَشُ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ كُرَيبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ مَيمُونَةَ قَالَتْ:

وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَضُوءًا لِلْجَنَابَةِ، فَأَكْفَأَ بِيَمِينِهِ عَلَى شِمَالِهِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلاثاً، ثُمَّ غَسَلَ فَرْجَهُ، ثُمَّ ضَرَبَ يَدَهُ بِالأَرْضِ أَوِ الحَائِطِ، مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلاثاً، ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيهِ، ثُمَّ أَفاضَ عَلَى رَأْسِهِ المَاءَ، ثُمَّ غَسَلَ جَسَدَهُ، ثُمَّ تَنَحَّى فَغَسَلَ رِجْلَيهِ، قَالَتْ: فَأَتَيْتُهُ بِخِرْقَةٍ فَلَمْ يُرِدْهَا، فَجَعَلَ يَنْفُضُ بِيَدِهِ.

وحاصله: أنه إذا اغتسل بعد الوضوء فليس عليه أن يفيض الماء على أعضاء وضوئه ثانياً، فإن شاء أفاض عليها الماء، وإن شاء اكتفى بغسل سائر جسده فقط، ولمَّا قابل الراوي بين أعضاء الوضوء والجسد حيث ذكر أولاً غسلها وذكر بعده غسل الجسد بثم، ظهر أنَّه أرادَ من الجسد غيرها، وثبت ما رامه المصنِّف رحمه الله تعالى «سائر» الأفصح أنه بمعنى الباقي، من السؤر بمعنى الباقي والفضل، وقيل: بمعنى الجميع من السور أي من سور البلد.

١٧ ـ بابُ إِذَا ذَكَرَ فِي المَسْجِدِ أَنَّهُ جُنُبٌ، يَخْرُجُ كَمَا هُوَ وَلاَ يَتَيَمَّمُ

قال النُّحاة: (كما هو) قد يكون للتشبيه، وقد يكون للمفاجأة، وهو المراد ههنا.

قوله: (ولا يتيمم) ولا يجوز للجنب أَنْ يَدْخل المسجد عندنا، فإنْ دخل ناسياً يتيمم ثم يخرج، وفي رواية غير مشهورة: يخرج وإن لم يتيمم. كذا في «رد المحتار»، وهي المختارة عندي، وإن كانت غير مشهورة، وهو المتبادَر في الحديث، فإن النبي ﷺ لو كان تيمم لَذَكَرَهُ الراوي، فهو سكوت في مَعْرِض البيان، وأصل الكلام في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣] ـ الآية.

قال الشافعية رضي الله عنهم: إنَّ صدرَ الآيةِ في حُكْمِ الصَّلاةِ ثم انتقل إلى حكم المسجد، فلا يجوز للجنب أن يدخلَ فيه إلا بطريق العبور والاجتياز. وقال الحنفية: إن آخِرَها أيضاً في حكم الصلاة كأوَّلها، ومعناه: لا تقربوا الصلاة حال كونكم جنباً إلا أن تكونوا مسافرين. ويَرِدُ عليه قوله: ﴿أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ فإنه يوجب التكرار على هذا التقدير! والجواب أنه أعادَهُ لبيان حكمه، لأنه لم يذكره أوّلاً، فهذا استئناف بإعادة ما استؤنف عنه، وهو نوع من البلاغة.

ويَرِدُ على الشافعية أنه يجب عليهم تقدير المضاف، أي: لا تقربوا مواضع الصلاة ليكون المذكور فيها حكم المساجد، وهذا خلافٌ الظاهر، فإن المتبادَر أنها في حكم الصّلاة دون المسجد، وأيضاً قوله: ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ وإن صلح للعبور والاجتياز لغةً إلا أنَّ المتبادرَ منه عُرفاً المسافر، فيقال للمسافر: إنّه عابرُ سبيل وابن سبيل.

أقول: والذي تبين لي أن الآية سِيقت لبيان أحكام الصلاة، ثم انسحبت على ذكر مواضعها أيضاً، فالحكم في القطعة الأولى للعبادة، وفي الثانية لمواضع العبادة. فإن شئت سمَّيته صنعةَ الاستخدام أو غيرها. وحاصلها عندي: لا تقربوا الصلاة وأنتم سُكَارى، ولا تقربوا

مواضعها جنباً إلا أن تكونوا مسافرين، فوافقتُ الشافعية في التفسير، والحنفية في المسألة، وكثيراً ما فعلته في مواضع.

أما الجواب عن الحديث فقد مرَّ معنا في باب الاستقبال والاستدبار: أنه يجوز أن يكون من خصائصه ﷺ لِمَا عند الترمذي في مناقب علي رضي الله عنه: عن أبي سعيد مرفوعاً: «لا يَحِلُّ لأحدٍ غيري وغيرك أن يُجْنِبَ في المسجد» (بالمعنى) واستغربه الترمذي، وعدَّه ابن الجوزي في الموضوعات. قال الحافظ رضي الله عنه: إن الحديث قوي، وأخرج له متابعات، وقد مر من قبل مفصَّلاً فراجعه.

فائدة: واعلم أن الروايات إذا اختلفت عن إمامنا في مسألة، فعامة مشايخنا يسلكون فيها مسلك الترجيح، فيأخذون بظاهر الرواية ويتركون نادِرَها، وليس بسديد عندي ولا سيما إذا كانت الرواية النادرة تتأيد بالحديث، فإني أحمله على تلك الرواية، ولا أعبأ بكونها نادرة، فإنّ الرواية إذا جاءت عن إمامنا رحمه الله تعالى لا بد أن يكون لها عنده دليل من حديث أو غيره، فإذا وَجَدتُ حديثاً يوافقها أحملُه عليها.

نعم، الترجيح إنما يناسب بين الأقوال المختلفة عن المشايخ، فإن التضاد عند اختلاف القائلين معقول، وربما يكون التوفيق بينهما خلافَ منشئهم، وحينئذ لا سبيل إلا إلى الترجيح، بخلاف ما إذا جاء الاختلاف عن قائل واحد، فإنّ الأولى فيها الجمع، فإن الأصل في كلام متكلم واحد أن لا يكون بين كلاميه تضاد، فينبغي بينهما الجمع أولاً، إلا أن يترجح خلافه، والأسَف أنهم إذا مروا بأحاديث مختلفة يبتغون الجمع بينها عامة، وإذا مروا بروايات عن الإمام إذا هم يرجِّحون ولا يسلكون سبيل الجمع، فالأحب إليَّ الجمع بين الروايات عن الإمام مهما أمكن، إلا أن يقوم الدليل على خلافه، فاعلمه ولا تعجل.

٢٧٥ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ قَالَ: أَخْبَرَنَا يُونُسُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ قَالَ: أُقِيمتَ الصَّلاَةُ وَعُدِّلَتِ الصُّفُوفُ قِيَاماً، فَخَرَجَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَلَمَّا قَامَ فِي مُصَلاَّهُ، ذَكَرَ أَنَّهُ جُنُبٌ، فَقَالَ لَنَا: «مَكَانَكُمْ». ثُمَّ رَجَعَ فَاغْتَسَلَ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَيْنَا وَرَأْسُهُ يَقْطُرُ، فَكَبَّرَ فَصَلَّينا مَعَهُ. تَابَعَهُ عَبْدُ الأَعْلَى، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ. وَرَوَاهُ الأَوْزَاعِيُّ، عَنِ الزُّهْرِي. [الحديث ٢٧٥ ـ طرفاه في: ٦٣٩، ٦٤٠].

١٨ ـ بابُ نَفْضِ اليَدَينِ مِنَ الغُسْلِ عَنِ الجَنَابَةِ

٢٧٦ ـ حدّثنا عَبْدَانُ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو حَمْزَةَ قَالَ: سَمِعْتُ الأَعْمَشَ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ كُرَيبٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَتْ مَيمُونَةُ: وَضَعْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ غُسْلاً، فَسَتَرْتُهُ بِثَوْبٍ، وَصَبَّ عَلَى يَدَيهِ فَغَسَلَهُمَا، ثُمَّ صَبَّ بِيَمِينِهِ عَلَى شِمالِهِ فَغَسَلَ فَرْجَهُ، فَضَرَبَ بِيَدِهِ الأَرْضَ فَمَسَحَهَا، ثُمَّ غَسَلَهَا، فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيهِ، ثُمَّ صَبَّ عَلَى رَأْسِهِ،

وَأَفاض عَلَى جَسَدِهِ، ثُمَّ تَنَحَّى فَغَسَلَ قَدَمَيهِ، فَنَاوَلتُهُ ثَوْباً فَلَمْ يَأْخُذْهُ، فَانْطَلَقَ وَهُوَ يَنْفُضُ يَدَيهِ.

١٩ ـ بابُ مَنْ بَدَأَ بِشِقِّ رَأْسِهِ الأَيمَنِ فِي الغُسْلِ

٢٧٧ ـ حدّثنا خَلَّادُ بْنُ يَحْيى قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ نَافِعٍ، عَنِ الحَسَنِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ شَيْبَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنَّا إِذَا أَصَابَتْ إِحْدَانَا جَنَابَةٌ، أَخَذَتْ بِيَدَيهَا ثَلَاثاً فَوْقَ رَأْسِهَا، ثُمَّ تَأْخُذُ بِيَدِهَا عَلَى شِقِّهَا الأَيمَنِ، وَبِيَدِهَا الأُخْرَى عَلَى شِقِّهَا الأَيسَرِ.

٢٧٥ ـ قوله: (فكبَّر فصلينا معه)... إلخ واعلم أن في تكبيره ﷺ اختلافاً واضطراباً ذكره أبو داود، فيُعلم من بعض الألفاظ أنه انصرف بعد أن كَبَّر، ومن بعضٍ آخر أنه انصرف قبل أن يكبِّر، فذهب ابن حِبَّان إلى تعدُّد الواقعة، وبعضُهم إلى وَحْدَتِها.

قلت: والذي عندي أنَّ الواقعةَ واحدة وهي كما في البخاري، وفيه تصريح أنه لم يكن كَبَّر كما في باب هل يخرج من المسجد لِعِلَّة: «حتى إذا قام في مصلاه انتظرنا أن يُكَبِّر»، وعند مسلم في باب متى يقوم الناس للصلاة «حتى إذا قام في مُصَلَّاه قبل أن يكبِّر ذَكَر فانصرف» وما في أبي داود في بعض ألفاظ «كبَّر» معناه: بلغ موضع التكبير، وكذا أن يكبِّر، وهذا التعبير عام، فإنهم يُعَبِّرون عن القريب من الشيء بالشيء، وذهب البخاري رحمه الله تعالى إلى أن هذه الواقعة بعد التكبير ثم فرَّع عليه مسألة وهي جواز تقدُّم تحريمة المؤتم على تحريمة الإمام، وهو مروي عن الشافعي رحمه الله تعالى في رواية، ووجه التفريع أن النبي ﷺ أعاد تحريمته بعد انصرافه، ولا بد لوقوعها في حالة الحَدَث، والظاهر من حال المقتدين أن تحريمتهم السابقة قد اعتُبِرَتْ واعتُدَّ بها، فلزم تقدُّم تحريمتهم على تحريمة الإمام.

قلت: وأصل النزاع في رابطة القدوة: وَسَّع فيها الشافعية وَوَسَّعَ البخاري أزيد منهم، ولما كانت تلك الرابطة عندهم ضعيفة جداً تحمَّلوا تلك الاختلافات بأنواعها فيما بين المقتدي وإمامه، فجوَّزوا الاقتداء عند اختلاف الصلاتين ذاتاً وصفةً، ومن هذا الباب تقدم التحريمة على تحريمة الإمام، وعدم سراية فساد صلاة الإمام إلى صلاة المقتدي، وهذا كلّه لأنهم لم يَرَوْها شديدةً، بخلاف الحنفية، فإنهم شدَّدوا فيها، ولذا عبَّروا عنها بلفظ «التضمن» كما في «الهداية»، فانعكست عندهم التفريعات بأسرها.

فالحاصل: أن مسائل القدوة عند الشافعية على خلاف مسائل التضمن عند الحنفية. ولما اختار المصنِّف رحمه الله تعالى مسائلهم على أوسع وجه، ذهب إلى جواز تقدم التحريمة أيضاً، ولعلك علمتَ مما سبق تمسك الإمام البخاري إنما ينهض إذا سلَّمنا أنه ﷺ كان دخل في الصلاة وفرغ عن التكبير، وأن القوم لم يُعيدوا تحريمتهم، وفي كلا الأمرين نَظَرٌ، أما الأول،

فقد عَلِمتَ. وأما الثاني، فلأنه روي أنَّ القومَ أعادوا تحريمتهم كما في الدَّارقطني أنهم كبَّروا بعد انصرافه ﷺ.

على أنَّ المسألةَ عند المصنِّف رحمه الله تعالى أن الإمام إن كان فرغ عن التكبير يجب على القوم أن لا يزالوا قائمين على هيأتهم، مع أنَّ روايةَ أبي داود صريحةٌ في أنه أمرهم بالجلوس. ففيه: عن محمد رحمه الله تعالى مرفوعاً قال: فكبَّر ثم أومأ إلى القوم أن اجلسوا، فذهب فاغتسل، وكأن هذا الراوي يناقض نفسه عند المصنِّف رحمه الله تعالى، فإنه يذكر تكبير الإمام، ومع هذا يقول: إنه أمرهم بالجلوس! وهذا يناقض ثبوت التكبير عنده، لأنَّ الجلوسَ عنده فيما إذا لم يكبِّر الإمام، وعبارة المصنِّف رحمه الله تعالى في بعض النسخ هكذا: «قيل لأبي عبد الله: إن بدا لأحدنا مثلَ هذا يفعل كما فعل النبي ﷺ؟ قال: فأي شيء يصنع؟ فقيل: ينتظرونه قياماً أو قعوداً، قال: إن كان قبل التكبير فلا بأس أن يقعدوا، وإن كان بعد التكبير ينتظرونه قياماً». وحكى بعض المحدثين عن أبي داود في هذه الواقعة جلوسَ بعضٍ وقيامَ بعض[1].

ثم اعلم أنه ينبغي للرسول أن تقع له مثل هذه الواقعة مرة أو مرتين لقوله ﷺ: «إنما أُنَسَّى لأَسُنَّ»، ولكونهم بشراً فينسون كما تَنْسَون، وهذا كمال في حقهم ورحمة في حق أممهم.

٢٠ ـ بابُ مَنِ اغْتَسَلَ عُرْيَاناً وَحْدَهُ فِي الخَلوَةِ، وَمَنْ تَسَتَّرَ فَالتَّسَتُّرُ أَفضَلُ

وَقَالَ بَهزٌ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يُسْتَحْيَى مِنْهُ مِنَ النَّاسِ».

هذه الترجمة إذا كان في الفضاء وأَمِنَ من مرور الناس، وفي مراسيل أبي داود: أنه لو اغتسل في الفضاء فليَخُطَّ حوله خطّاً، لأن هناك أيضاً من عباد الله مَن يُسْتَحى منهم، فالمطلوب التستر، ولو اغتسل عُرياناً لا يكون معصيةً.

قوله: (الله أحق) يعني أن الله سبحانه وإن كان يعلم سِرَّهم ونجواهم إلا أنه ينبغي أن يُسْتَحْيَىٰ منه مما يُستَحْيَىٰ فيما بين الناس، فهذا من الآداب.

---

(١) قلت: والذي في أكثر الروايات أن النبي ﷺ قال لهم: «مكانكم أو كما أنتم» بعد اختلافهم في أنه كان إيماءً أو قولاً، ولم أرَ في أحدٍ من الروايات أنه أمرهم بالقيام صراحةً، بل في بعضها: «فلم نزل قياماً ننتظره» بعد قوله: «مكانكم»، فهذا يُشْعِر أن قيامهم كان من عند أنفسهم حملاً لقوله: «مكانكم» على القيام، مع أنه يمكن أن يكون أراد منه عدم تفرقهم من المسجد، وحينئذٍ لا يبقى في قوله: «فلم نزل قياماً» دليلٌ للبخاري على أن قيامهم كان بأمر النبي ﷺ، مع ثبوت الأمر بالجلوس عنه ﷺ صراحةً. والذي يظهر أنه لم يأمرهم بالقيام ولا بالجلوس، وإنما أشار إليهم أو تكلم كلاماً فحمله بعضهم على الأمر بالقعود وبعضهم على الأمر بالقيام، فلم يزل بعضهم قائماً وقعد بعضهم، كما نقله بعض المحدثين عن أبي داود، ثم إن ترجح أنه تكلم معهم كلاماً تجري مسألة الكلام في الصلاة أيضاً، والظاهر فيه عندي أنه جمع بين الإشارة والكلام، وهو المعروف في مثل هذه المواضع ولا سيما على ما قلنا: إنه لم يكبِّر، فإنه لا حَجْرَ في الكلام إذن، والله تعالى أعلم.

٢٧٨ ـ حدّثنا إِسْحاقُ بْنُ نَصْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَغْتَسِلُونَ عُرَاةً، يَنْظُرُ بَعْضُهُم إِلَى بَعْضٍ، وَكَانَ مُوسى يَغْتَسِلُ وَحْدَهُ، فَقَالُوا: وَاللَّهِ مَا يَمْنَعُ مُوسى أَنْ يَغْتَسِلَ مَعَنَا إِلا أَنَّهُ آدَرُ، فَذَهَبَ مَرَّةً يَغْتَسِلُ، فَوَضَعَ ثَوْبَهُ عَلَى حَجَرٍ، فَفَرَّ الحَجَرُ بِثَوْبِهِ، فَخَرَجَ مُوسى فِي إِثْرِهِ، يَقُولُ: ثَوْبِي يَا حَجَرُ ثوبي يا حجر، حَتَّى نَظَرَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَى مُوسى، فَقَالُوا: وَاللَّهِ ما بِمُوسى مِنْ بَأْسٍ، وَأَخَذَ ثَوْبَهُ، فَطَفِقَ بِالحَجَرِ ضَرْباً». فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: وَاللَّهِ إِنَّهُ لَنَدَبٌ بِالحَجَرِ، سِتَّةٌ أَوْ سَبْعَةٌ، ضَرْباً بِالحَجَرِ. [الحديث ٢٧٨ ـ طرفاه في: ٣٤٠٤، ٤٧٩٩].

٢٧٨ ـ قوله: (يغتسلون عُرَاةً) ولعله كان في التِّيهِ لانعدام العِمَارَات فيها.

قوله: (ثوبي يا حجر) يدل على أن فيه شعوراً، ولكنه من نحو العلم الحضوري فقط.

قوله: (لَنَدبٌ) ترجمتُه في لساننا: "ليكين". قلت: وإنما رُئي عليه من ضربه ندباً فقط، لأنه قُدّر منه تفجُّر الأعين، وإلا لانعدم بضرب موسى، وأنّى كان للحجر أن يضربه نبي مغضَباً عليه ثم يبقى موجوداً، ألا ترى أنه وَكَزَ واحداً من أهلهم فقضى عليه، ولطم المَلَك ففقأ عينه، وأشار النبي ﷺ برُمح إلى رجل ناداه في أُحُد يا محمد، وأراد أن يُبارزه فخرَّ يَتَدَهْدَه[1]، ودعا بالويل والثُّبور حتى مات مُحْرَقاً، ولذا قيل: شر القتلى من قتله نبي، ولذا لم يثبت عن النبي ﷺ القتال.

٢٧٩ ـ وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَة، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «بَينَا أَيُّوبُ يَغْتَسِلُ عُرْياناً، فَخَرَّ عَلَيهِ جَرَادٌ مِنْ ذَهَبٍ، فَجَعَلَ أَيُّوبُ يَحْتَثِي فِي ثَوْبِهِ، فَنَادَاهُ رَبُّهُ: يَا أَيُّوبُ، أَلَمْ أَكُنْ أَغْنَيْتُكَ عَمَّا تَرَى؟ قَالَ: بَلَى وَعِزَّتِكَ، وَلكِنْ لَا غِنَى بِي عَنْ بَرَكَتِكَ». وَرَوَاهُ إِبْرَاهِيمُ، عَنْ مُوسى بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ صَفوَانَ بن سُلَيم، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «بَينَا أَيُّوبُ يَغْتَسِلُ عُرْيَاناً...». [الحديث ٢٧٩ ـ طرفاه في: ٣٣٩١، ٧٤٩٣].

٢٧٩ ـ قوله: (يغتسلُ عرياناً)[2] أي بعد ما صحّ ممَّا ابتُلي به.

---

(١) فإن قلت: لِمَ استعمل الله الحجر في فعل يُنسب إلى الوقاحة؟ فالجواب أن الله تعالى أراد أن يُبَرّىء رسوله من عيب كانوا يرمونه به، أعني الأدرة، وكان لا بد له من أن يُرَى عُرياناً لئلا يبقى في أنظار الطاعنين فيه عيب، وعَلِمَ أن ذلك أنفعُ لهم من تستره وبقائهم في التردد، على أنه لم تكن فيه عندهم وقاحة، فإنه كان من عاداتهم، فإذا لم يكن عندهم فيه عيب، وكان ذهابه إليهم عُرياناً أقطع لطعنهم، تحمَّل هذا. ـ كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز بالهندية ـ.

(٢) واعلم أن النبوة بعد إبراهيم عليه الصلاة والسلام انحصرت في ذريته بنص القرآن، وله ابنان: إسحاق، وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام، ولإسحاق عليه السلام ابنان: يعقوب، وعِيصَ عليهما الصلاة والسلام. والنبوة إنما جرت في ذرية يعقوب عليه الصلاة والسلام، والظاهر أن أيوب عليه الصلاة السلام نبيٌّ من بني إسرائيل، لأنه لا دليل على تقدمه على إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وبعده قد انحصرت النبوة في ذريته، ثم في بني إسرائيل، وإن قلنا: إنه من الروم من ذرية عِيص عليه الصلاة والسلام لزِمَ إثبات النبوة في ذرية عِيص عليه الصلاة والسلام، والمشهور خلافه، ـ كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز ـ.

قوله: (عما ترى) أي بعد النجاة إلى الآن.

قوله: (لا غنى بي عن بركتك) ما ألطفَ جوابَه وأملحه لفظاً، وأعمق معنىً، وأليق شأناً، فهذا لا يمكن إلا ممن اصطفاهم الله لنفسه. ومثله جواب موسى عليه السلام حين ناداه ربه: ﴿خُذْهَا وَلَا تَخَفْ﴾ [طه: ٢١] فجعل موسى يَلُفُّ ثوباً على يده ويَمُدُّ إليها يده ليأخذها، فنُودي ألا تعتمد علينا قال: بلى، ولكني بَشَرٌ خُلِقْتُ من ضعف. وكجواب إبراهيم خليل الله عليه الصلاة والسلام قال: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]. فهؤلاء الأنبياء عليهم السلام يُلْهَمون جوابَهم من جهته تعالى، وإلا فمن يتكلم بين يديه إلا من بعد إذنه.

٢١ - بابُ التَّسَتُّرِ فِي الغُسْلِ عِنْدَ النَّاسِ

يعني لا بأس بالغُسل بينهم إذا كانت له سُترة تستره عن أعين الناس.

وحاصل المسألة عندي: أنَّ التسترَ في الفضاء مطلوب ولو بثوب، ولا أقلَّ من خطٍ، وإن لم يفعل وأَمِن المرور لا بأس، أما في المُسْتَحِمّ والمُغْتَسَل - كما في زماننا - فلا بأس بالغُسل عُرياناً.

٢٨٠ - حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ: أَنَّ أَبَا مُرَّةَ مَوْلَى أُمِّ هَانِئٍ بِنْتِ أَبِي طَالِبٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ سَمِعَ أُمَّ هَانِئٍ بِنْتَ أَبِي طَالِبٍ تَقُولُ: ذَهَبْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَامَ الفَتْحِ، فَوَجَدْتُهُ يَغْتَسِلُ وَفَاطِمَةُ تَسْتُرُهُ، فَقَالَ: «مَنْ هذِهِ؟» فَقُلْتُ: أَنَا أُمُّ هَانِئٍ. [الحديث ٢٨٠ - أطرافه في: ٣٥٧، ٣١٧١، ٦١٥٨].

٢٨٠ - قوله: (فوجدته يغتسل) وفي الروايات أنَّه صلى ثمان ركعات، وفي ابن ماجه تصريح بكون التسليمتين على كل ركعتين ثم إنها كانت صلاة الضحى أو شكراً للفتح ووافق وقتها فلينظره.

٢٨١ - حدّثنا عَبْدَانُ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا سُفيَانُ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الجَعْدِ، عَنْ كُرَيْبٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ مَيْمُونَةَ قَالَتْ: سَتَرْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ يَغْتَسِلُ مِنَ الجَنَابَةِ، فَغَسَلَ يَدَيْهِ، ثُمَّ صَبَّ بِيَمِينِهِ عَلَى شِمَالِهِ، فَغَسَلَ فَرْجَهُ وَمَا أَصَابَهُ، ثُمَّ مَسَحَ بِيَدِهِ عَلَى الحَائِطِ أَوِ الأَرْضِ، ثُمَّ تَوَضَّأَ وُضُوءَهُ لِلصَّلاةِ غَيرَ رِجْلَيهِ، ثُمَّ أَفَاضَ عَلَى جَسَدِهِ المَاءَ، ثُمَّ تَنَحَّى فَغَسَلَ قَدَمَيهِ. تَابَعَهُ أَبُو عَوَانَةَ، وَابْنُ فُضَيلٍ، فِي السَّتْرِ.

٢٨١ - قوله: (تابعه أبو عَوَانَة) هو وَضَّاح بن يَشْكُر (وابن فُضَيل) اسمه: محمد.

٢٢ - بابُ إِذَا احْتَلَمَتِ المَرْأَةُ

٢٨٢ - حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أُمِّ المُؤْمِنِينَ أَنَّها قَالَتْ: جَاءَتْ أُمُّ سُلَيمٍ، امْرَأَةُ

أَبِي طَلحَةَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الحَقِّ، هَل عَلَى المَرْأَةِ مِنْ غُسْلٍ إِذَا هِيَ احْتَلَمَتْ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «نَعَمْ، إِذَا رَأَتِ المَاءَ».

٢٣ ـ بابُ عَرَقِ الجُنُبِ، وَأَنَّ المُسْلِمَ لاَ يَنْجُسُ

٢٨٣ ـ حدّثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيى قَالَ: حَدَّثَنَا حُمَيدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا بَكْرٌ، عَنْ أَبِي رَافِعٍ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَقِيَهُ فِي بَعْضِ طَرِيقِ المَدِينَةِ وَهُوَ جُنُبٌ، فَانْخَنَسْتُ مِنْهُ، فَذَهَبَ فَاغْتَسَلَ ثُمَّ جَاءَ، فَقَالَ: «أَينَ كُنْتَ يَا أَبَا هُرَيرَةَ؟» قَالَ: كُنْتُ جُنُباً، فَكَرِهْتُ أَنْ أُجالِسَكَ وَأَنَا عَلَى غَيرِ طَهَارَةٍ، فَقَالَ: «سُبْحَانَ اللَّهِ، إِنَّ المُسْلِمَ لَا يَنْجُسُ». [الحديث ٢٨٣ ـ طرفه في: ٢٨٥].

٢٤ ـ بابُ الجُنُبِ يَخْرُجُ وَيَمْشِي فِي السُّوقِ وَغَيرِهِ

وَقَالَ عَطَاءٌ: يَحْتَجِمُ الجُنُبُ، وَيُقَلِّمُ أَظْفَارَهُ، وَيَحْلِقُ رَأْسَهُ، وَإِنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ.

٢٨٤ ـ حدّثنا عَبْدُ الأَعْلَى بْنُ حمَّادٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ: أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ حَدَّثَهُمْ: أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ فِي اللَّيلَةِ الوَاحِدَةِ، وَلَهُ يَوْمَئِذٍ تِسْعُ نِسْوَةٍ.

٢٨٥ ـ حدّثنا عَيَّاشٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى قَالَ: حَدَّثَنَا حُمَيدٌ، عَنْ بَكْرٍ، عَنْ أَبِي رَافِعٍ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ قَالَ: لَقِيَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا جُنُبٌ، فَأَخَذَ بِيَدِي، فَمَشَيتُ مَعَهُ حَتَّى قَعَدَ، فَانْسَلَلْتُ، فَأَتَيْتُ الرَّحْلَ، فَاغْتَسَلتُ ثُمَّ جِئْتُ وَهُوَ قَاعِدٌ، فَقَالَ: «أَينَ كُنْتَ يَا أَبَا هِرّيرة؟» فَقُلتُ لَهُ، فَقَالَ: «سُبْحَانَ اللَّهِ يَا أَبَا هِريرة، إِنَّ المُؤْمِنَ لَا يَنْجُسُ».

وفي «الدر المختار» أن مُدْمِنَ الخمر لو وُجِدَ ريح الخمر من عَرَقه، فثوبه نَجِس. وفي «المبسوط» لمحمد رحمه الله تعالى أن غُسَالة الميت نَجِسة. وحَمَلَه المشايخ على ما اختلط بها نجاسة خارجة منه، بخلاف الكافر، فإنه جِيفة حياً وميتاً، فغُسالته نَجِسَة ولو لم يخرج منه شيء. وظني أنَّ المصنِّف رحمه الله تعالى ذهب إلى نجاسة بَدَنِ الكافر، ونُسِب إلى مالك رحمه الله تعالى أيضاً، واختاره الحسن البصري أيضاً، فلو غَمَسَ يده في الماء يصير نجساً، كما ذكره العيني، فكأنه أسوأ من الخنزير أيضاً حيث سؤره طاهر عند مالك في رواية، وهو ظاهر القرآن، فإنه قال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] . . . إلخ.

واعلم أن النَّجس في اللغة: ما كان نَجِساً في ذاته كَعَذِرَةِ الإنسان وبوله، لا ما اختلطت به النجاسة. وعلى هذا لا ينبغي أن يُطلق النَّجَس على الثوب النَّجِس، بل يقال فيه: إنه متنجّس، لأن أهل اللغة لا يتعارفون إلا ما كان نَجَساً عندهم، وهو ما يكون متقذّراً طبعاً، أما ما يكون نَجِساً بعد حكم الفقهاء، فإنه بمعزِل عن أنظارهم، ولذا لم يضعوا له لفظاً، ولمّا لم

يكن عندهم لفظ موضوع لهذا النوع من النَّجَس اضطر الفقهاء إلى التوسيع في هذا اللفظ، فاستعملوه في النَّجَسِ والمُتَنَجِّس أيضاً، وأما أصل اللغة فكما قلنا.

وحينئذ ظهر معنى ما رُوي عن ابن عباس رضي الله عنه: أن المؤمن لا يَنْجُس حياً وميتاً. ورَفْعُه معلول، وقد مرَّ عليه الوزير محمد بن إبراهيم[١] فقال: لا يصح إطلاقه على المؤمن لا حقيقة ولا مجازاً، وهذا الفاضل زَيديٌّ، وعندهم أحاديث أهل السنة أيضاً حجةٌ، والحافظ رحمه الله تعالى لما جاء إلى الحج أجازه أيضاً في الحديدة كما ذكره في «الدُّرَر الكامنة».

وقد مرّ أيضاً أن قوله ﷺ: «إن الماء طَهورٌ لا ينجُسُه شيء»، حمله الشيخ ابن الهُمَام على الماء الخاص، وأخذ اللام للعهد، وقيَّده الطحاوي بقوله: «كما زعمتم»، كما قَيَّد في سؤر الهرة، وانكشف بهذا التحقيق أنه ليس بنَجَسٍ حال كون النجاسة فيه أيضاً، فإن له صورةَ التطهير بإخراج النجاسة ونَزْح البئر، فماء الآبار ليس بنَجس، ولكنه متنجِّس، إلا أنه لمّا كَثُر في الفقه إطلاق النَّجس على المتنجِّس غُفِل عن هذا الإطلاق حتى لا يَسبقَ إليه ذهن أحد، وعليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾.

واعلم أنَّ في الآية حكمين: الأول: بنجاسة الكافر، والثاني: بحرمة دخولهم في المسجد الحرام. وقد علمتَ مذهب مالك رحمه الله تعالى في الجملة الأولى، وأما في الجملة الثانية فإنَّه قال: إن الكافرَ لا يدخل المسجد الحرام ولا غيرَه، مع أنه ثبت في أحاديث الصحيحين وغيرهما دخولهم في المسجد، ومرّ عليه القاضي أبو بكر بن العربي المالكي وقال: إن تلك الوقائعَ كلَّها قبلِ عامهم هذا، وإنما النهي فيما بعد عامهم هذا، ثم إن النَّصَ وإن خَصَّصَ المسجد الحرام بالذِّكر لكنه عَمَّم الحكم بالتعليل فقال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ فالنهي عن دخولهم لكونهم أنجاساً، فيشمل المساجد كلها ولا يختص بمسجد دون مسجد.

وأما الشافعية، فلم أر عنهم شيئاً في نجاسة المشرك، وصرَّحوا أن الكافر لا يدخل المسجد الحرام، فوافقوا مالكاً رضي الله عنه في الحكم، وخالفوه في التعميم.

وأما الحنفية فإنهم قالوا: إنَّ المشركَ ليس بنَجَسٍ، وله أن يَدخل المسجدَ الحرام وغيرَه،

---

(١) وهو زيدي من القرن الثامن، وكان أخوه الكبير مَلِكاً وهذا وزيراً له، وكانت السلطنة في آبائه من نحو ألف سنة، والزيدية لا يَسُبُّون الصحابة، وكُتُبُ أهل السنة كلُّها حجةٌ عندهم، غير أنهم يُفَضِّلون علياً رضي الله عنهم، وكتابهم «المجموع» لزيد بن علي، وهو ابن زين العابدين، وهو راوٍ لبعض أحاديث أبي داود في موضعين أو ثلاثٍ، وعلى تلك «المجموع» حاشية للوزير المذكور، وفيها: أن إطلاق النَّجَس لا يصح على المؤمن لا حقيقة ولا مجازاً، «قلت: ونفي المجاز مُشْكِلٌ، ويُعْلَم من حاشيته أنه رجل دقيق النظر، واستجاز من الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى حين سمع أنه جاء للحج، وسافر له من صنعاء اليمن، فأجازه الحافظ رحمه الله تعالى، وصنف الحافظ رحمه الله تعالى «النُّخبة» وشرحه في السفر. كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز.

كما في «الجامع الصغير»، فأشكلتْ عليهم الآية. قلت: وفي «السِّيَر الكبير» أنَّه لا يدخل المسجد الحرام عندنا أيضاً، كما هو ظاهر النص، واختاره في «الدر المختار» لأن «السِّيَر» آخر تصانيف محمد رضي الله عنه.

بقي الكلام في الجملة الأُولى بعدُ، فأُجيب عنها أنَّ المرادَ من النجاسة نجاسةُ الشِّرْك دون نجاسة البدن، وهو كما ترى. فإن النجاسة وإن كانت نجاسة الشرك لكن الحكم أن لا يقربوا المسجد الحرام، والجواب حينئذ كما في «الكشاف» أن المراد من عدم القرب نهيهم عن الحج والعمرة فقط[1]، كما في الصحيحين وغيرهما: أن النبي ﷺ بعد نزولها بعث أبا بكرٍ أميراً، وعليّاً رضي الله عنهما لينادي في الناس أن لا يَحُجَّ البيتَ عُريان ولا مشركٌ، فاستُفِيد منه أن الغرض من النهي هو منعهم عن الحج والعمرة، وفيه نظر بعدُ، لأنه يجري البحث في أنه هل يجوز ترك لفظ القرآن بعد ما انكشف الغرض أم لا؟! والذي يظهر أن ترك تعبير القرآن بحيث لا يبقى له حكمٌ وأثَرٌ عسيرٌ جداً، وإنما يتوسع بمثله في الأحاديث لفُشوِّ الرواية بالمعنى، وأما في القرآن فإنه مشكل، ولا سيما إذا كانت المناسبة بين الجملتين ظاهرة كما هو هنا.

فإنه حكم في القطعة الأولى بكونهم أنجاساً، ثم فَرَّع عليه أن لا يقربوا، فهذان الحكمان يرتبطان جداً لما ظهر أثر اللفظ في الحكم أيضاً، ولذا اخترتُ رواية «السِّيَر الكبير» بأن دخولهم في المسجد الحرام غير جائز، وأن النجاسة فيهم أزيد من نجاسة الشِّرك، أما دخولهم في سائر المساجد فالأمر فيه موسَّع، لأن الأصوليين قالوا: إن العموم إنما يكون في الآحاد لا في الأزمنة والأمكنة، وإن ذهب إليه جماعة أيضاً، إلا أن المختار عندي أن العموم في الأفراد والآحاد فَحَسْب، لأن الأحوال والأزمنة والأمكنة ليست موضوعاً لها ليشملها اللفظ.

وعلى هذا فالنجاسة عندي محمولة على ما هو المعروف لا على نجاسة الشِّرك، ومع هذا

---

(١) قلت: هذا الجواب قد ارتضاه الجَصَّاص في أحكامه فقال: إنما معنى الآية على أحد وجهين: إما أن يكون النهي خاصاً بالمشركين الذين كانوا ممنوعين من دخول مكة وسائر المساجد، لأنهم لم تكن لهم ذِمّة، وكان لا يُقبل منهم إلا الإسلام، أو السيف، وهم مشركو العرب، أو أن يكون المراد منعهم من دخول مكة للحج، ولذلك أمر النبي ﷺ بالنداء يوم النحر، وفي حديث علي رضي الله تعالى عنه حين أمره النبي ﷺ بأن يُبَلّغ عنه سورة (براءة) نادى: ولا يحج بعد العام مُشْرِك، دليل على المراد بقوله: فلا تقربوا المسجد الحرام، ويدل عليه قوله في نسق: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً﴾، وإنما كانت خشية العَيْلَة لانقطاع تلك المواسم بمنعهم من الحج، لأنهم كانوا ينتفعون بالتجارات التي كانت تكون مواسم الحج، فدل ذلك على أن مراد الآية الحج ويدل عليه اتفاق المسلمين على منع المشركين من الحج والوقوف بعرفة والمزدلفة وسائر أفعال الحج، وإن لم يكن في المسجد ولم يكن أهل الذمة ممنوعين من هذه المواضع ثبت أن مراد الآية هو الحج دون قرب المسجد اهـ. يقول العبد الضعيف: وهذا عندي كقوله تعالى في المحيض: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] قيل: أُريد منه الاعتزال مطلقاً، فكذلك ههنا فافهم.

يقتصر النهي على المسجد الحرام، لأنه ليس من ضرورة العموم في الأفراد العموم في الأمكنة أيضاً ليعمَّ النهي سائر المساجد، وعُلِم من هذا الاختلاف أن العموم في الأفراد قويٌّ، وأما في الأمكنة وغيرها فضعيف، حتى أنكره بعضهم كما علمتَ.

وهكذا يعلم من كتبنا أنهم اعتبروا نجاستهم فوق نجاسة الشرك ففي «البدائع» عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى في البئر سقط فيه كافر ثم أُخرج حياً أنه يُنْزَح كله، وكذا لو أسلم الكافر يجب عليه الغُسل في رواية، كذا في «الذخيرة» عن الحسن بن زياد، فدلّ على أن نجاسة هؤلاء أزيدُ من نجاسة الشِّرْك، إلا أنه لا يُدرى أنه إلى أين تجري وأين تُكَفُّ. وأجاب ابن رُشْد عن الإشكال المذكور: أن إطلاق النَّجَس عليهم أُجْرِي مجرى الذَّمِّ، فالله سبحانه وتعالى بالغ في ذمهم ونزَّلهم منزلةَ النَّجَس، لا أنهم أنجاسٌ حقيقةً، فلا يَرِدُ عليه شيء.

والحاصل: أن ههنا أربعة أجوبة:

الأول: أنَّ المراد من النجاسة نجاسة الشِّرك، وهذا لا ينفع في المسألة الثانية لصراحة الحكم بعدم القُرْبِ، على أنه حُمِل اللفظ على الغير المعروف، والمعروف هو النجاسة المتعارَفة التي تتقذرها الطبائع، ثم إنه لا يرتبط بالمسائل، لأن ما في الفقه يدلُّ على أن نجاستهم فوق نجاسة الشرك، لتعلق بعض أحكام النجاسة بأبدانهم أيضاً. نعم، إن اخترنا رواية «الجامع الصغير» فله وجه ونفاذ.

والثاني: أنَّ المرادَ من النجاسة هي التي تُعُورِفت عندهم مع التزام النهي عن دخولهم في المسجد الحرام، كما في رواية «السير الكبير».

والثالث: أن المراد من النهي عن القُرْبِ هو الحج والعمرة دون الدخول مطلقاً، وفيه أنه يلزم عليه تركُ تعبير القرآن رأساً، وهو مُشكل ولا سيما إذا اتضحت المناسبة بين القرينين، فإن الحكم بالنجاسة يدلّ على أن الغرض عدم دخولهم مطلقاً دون المنع عن الحج والعمرة فقط.

والرابع: أن اللفظ النَّجَس أُخْرِج مخرج الذَّم، وما يُساق لأجل الذم أو المدح لا يُعتبر فيه اللفظ، ويكون المراد هو المعنى فقط، فكذلك فيما نحن فيه، لما أطلق عليهم النَّجَس ذَمّاً وشناعة لهم لا يجري عليهم ما يجري على النَّجَس حقيقة.

قوله: (سبحان الله) وفي النظم لابن وَهْبَان ما معناه: أن إخراج تلك الكلمات عن موضوعها ليس بصحيح. قلت: ورأيت كثيراً ما يُخْرِجونها عن موضوعها كما ترى ههنا، فإنها وإن وُضِعَتْ للتسبيح لكنه مستعمل في التعجب.

٢٥ ـ بابُ كَينُونَةِ الجُنُبِ فِي البَيتِ إِذَا تَوَضَّأَ

٢٨٦ ـ حدّثنا أَبُو نُعَيم قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ وَشَيبَانُ، عَنْ يَحْيى، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ: أَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَرْقُدُ وَهُوَ جُنُبٌ؟ قَالَتْ: نَعَمْ، وَيَتَوَضَّأُ. [الحديث ٢٨٦ ـ طرفه في: ٢٨٨].

لعله يشير إلى ما رواه ابن ماجه أن الملائكة لا تشهد بيتاً فيه كلب أو جنب أو تصاوير إلا أنه ليس على شرطه.

٢٦ ـ بابُ نَوْمِ الجُنُبِ

٢٨٧ ـ حدّثنا قُتَيبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيثُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ سَأَلَ رسُولَ اللَّهِ ﷺ: أَيَرْقُدُ أَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ، إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَرْقُدْ وَهُوَ جُنُبٌ». [الحديث ٢٨٧ ـ طرفاه في: ٢٨٩، ٢٩٠].

وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى عند الطحاوي أنه لا بأس بنوم الجُنُب من غير أن يتوضأ لأن التوضؤ لا يخرجه من حال الجنابة إلى حال الطهارة، وعندهما يتوضأ ثم ينام، لِمَا في «تنوير الحوالك» من «معجم الطبراني»: «أن ملائكة الرحمة لا تَحْضُر جنازة الجُنُب»، فهو ضرر عظيم، ويدور النظر فيما يشتمل المقام على الضرر مع عدم ورود الوعيد والنهي صراحةً، فينظر بعضهم إلى المعنى فيذهب إلى الوجوب، كما في «شرح المنهاج»: أن التسمية واجبةٌ عند الأكل عند الشافعي رحمه الله تعالى في رواية، وكالتسمية قبل الوضوء عند البخاري، فإن الشيطان يشترك في كل أمرٍ لم يُبْدَأ باسم الله ويمحق بركته، وهذه مَضَرَّةٌ عظيمة.

ويَنظر بعضهم إلى اللفظ، فإن كان ورد فيه الأمر أو النهي يقول به، وإلا لا، والظاهر أن الوجوب والحُرمة تدور على الخطاب دون المعنى كما مرّ مفصلاً.

أقول[1]: ولم يثبت عندي نومه ﷺ في حالة الجنابة إلا بالغسل أو الوضوء، وثبت التيمم أيضاً كما في «المصنَّف» لابن أبي شَيبة، كما في «الفتح»، وفي «البحر»: أن التيمم فيما لا تُشترط فيه الطهارة صحيح مع وجدان الماء أيضاً، وهو مختار جماعة، وهو الصحيح عندي، وما رواه أبو إسحاق عن الأسود، عن عائشة رضي الله عنها في نومه ﷺ في حالة الجنابة، فقد

---

(١) قلت: وهذا التحقيق مما ينبغي أن يحافظ عليه، لأن السيوطي تكلم عليه في «حاشية النسائي» مبسوطاً، ونقل عن الخطَّابي أن المراد من الملائكة الذين لا يدخلون بيتاً فيه الجُنُب ملائكةُ الرحمة، ثم نقل أنه فيمن يتهاون بالغسل، وزعم أنه ثبت عن النبي ﷺ النوم جُنُباً، ونقل عن وليّ الدين العراقي أن ذلك لامتناعه عن قراءة القرآن، وتقصيره بترك المبادرة إلى الاغتسال، ثم قال: وفيه نظر، ثم عدل إلى ما اختاره الخطَّابي، وإليه مال صاحب «النهاية»، قلت: وهؤلاء الجبال إنما أشكل عليهم الأمر لأنهم إلتزموا نومه ﷺ في حالة الجنابة، وصح عندهم عدم دخول الملائكة في بيت الجُنب فاستبعدوا عدم دخولهم في بيته ﷺ في تلك الحالة، فاضطروا إلى هذه التوجيهات، والأمر كما قرره الشيخ رحمه الله تعالى، وحينئذٍ لا حاجة إلى التأويلات، لأنها من باب بناء الفاسد على الفاسد. وحاصله: أن النبي ﷺ لم يثبت عنه النوم حالة الجنابة إلاّ في إبّان الصبح قُبَيْلَه بلحظات، أما إذا أجنب في أول الليل فإنه لم ينم إلاّ بالتوضؤ، أو التيمم أحياناً، ولم يثبت في واقعة واحدة أنه نام بدون طهارة مطلقاً، وحمل النووي حديث أبي إسحاق على بيان الجواز، واستبعده الشيخ رحمه الله تعالى لما عند مسلم: عن ابن عمر أن عمر استفتى النبي ﷺ فقال: هل ينام أحدُنا وهو جُنُب؟ قال: «نعم إذا توضأ»، فلم يُرَخِّص به إلاّ على طهارة.

بَيَّنَه الطحاوي[1] مفصَّلاً، وبَعْدَه لا يبقى فيه ما يُخَالفنا بشيء. فساق أولاً حديث عائشة قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا رَجَعَ من المسجد صلى ما شاء الله ثم مال إلى فراشه وإلى أهله، فإن كانت له حاجة قضاها، ثم ينام كهيئته ولا يَمَسّ الماء»، ثم قال الطحاوي: إنه حديث مختصر اختصره أبو إسحاق من حديث طويل فأخطأ في اختصاره إياه.

والحديث الطويل ما رواه فهد: حدثنا أبو غسان حدثنا أبو إسحاق قال: أتيت الأسود بن يزيد، وكان لي أخاً وصديقاً، فقلت: يا أبا عمرو حَدِّثْني ما حدَّثَتْكَ عائشة رضي الله تعالى عنها أمُّ المؤمنين عن صلاة رسول الله ﷺ: «ينامُ أوَّلَ الليل ويُحيي آخره، ثم إن كانت له حاجة قضى حاجته، ثم ينام قبل أن يَمَسَّ ماء، فإذا كان عند النداء الأول وَثَبَ»، وما قالت: نام فأفاض عليه الماء، وما قالت: اغتسل، وأنا أعلم ما تريد، «وإن كان جُنُباً توضأ وضوء الرجل للصلاة»، فصرح في هذا الحديث الطويل أنه إن أراد أن ينام وهو جُنُب توضأ وضوءه للصَّلاة، وأما قولها: «ولم يمسَّ ماء». فالمراد منه الماء الذي للغُسل، لا على الوضوء، لِمَا رواه غير إسحاق عن الأسود، عن عائشة رضي الله عنها: «أن رسول الله ﷺ إذا أراد أن ينام أو يأكل وهو جُنُب يتوضأ»، وهكذا روي عن الأسود من رأيه وهكذا رواه مسلم إلا أن في آخره جملة تناقضه وهي: «وإن لم يكن جُنُباً توضأ وضوءه للصلاة»، ولم يتعرض إليه أحد.

ويمكن أن يوفَّق بينهما أنّ ما في الطحاوي فهو حالُهُ في أول الليل، وما عند مسلم، فهو حالُه في آخر الليل، أي: إن كان جُنُباً في آخر الليل اغتسل، وإن لم يكن جنباً توضأ وضوء الرجل للصلاة، وأشار محمد رحمه الله تعالى إلى ما ذكره الطحاوي. نعم كَشَفَه الطحاوي، ثم إني تتبعتُ إلى زمان لأعْلَم أن مأخذ كلام الطحاوي ما هو؟ فبان لي بعد الفحص البالغ أن أصله يكون من محمد رحمه الله تعالى، ثم الطحاوي يُفَصِّله. قال محمد رحمه الله تعالى في «مُوَطَّئه»: هذا الحديث أوفقُ بالناس.

٢٧ ـ بابُ الجُنُبِ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَنَامُ

٢٨٨ ـ حدّثنا يَحْيى بْنُ بُكَير قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيثُ، عَنْ عُبَيدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ وَهُوَ جُنُبٌ، غَسَلَ فَرْجَهُ، وَتَوَضَّأَ لِلصَّلَاةِ.

---

(١) قال القاضي أبو بكر بن العربي: تفسيرُ غَلَطِ أبي إسحاق هو أن هذا الحديث الذي رواه أبو إسحاق ههنا مختصراً اقتطعه من حديث طويل، فأخطأ في اختصاره إياه، ثم ساق القاضي الحديث بطوله، كما أخرجنا عن الطحاوي، ثم قال: فهذا الحديث الطويل فيه: «وإن نام وهو جُنُبٌ توضأ وضوءه للصلاة»، فهذا يدلُّك على أن قوله: «فإن كانت له حاجةٌ قضى حاجته ثم ينام قبل أن يمسَّ ماء أنه يَحْتَمِلُ أحدَ وجهين: إما أن يريد بالحاجة حاجة الإنسان من البول والغائط فيقضيها ثم يستنجي، ولا يمس ماء وينام، فإن وَطِىء توضأ كما في آخر الحديث، ويَحْتَمِل أن يُريد بالحاجة حاجةَ الوطء، وبقوله: «ثم ينام ولا يمس ماء» يعني: الاغتسال، ومتى لم يُحْمَل الحديث على أحد هذين الوجهين تناقض أوّله وآخره، فتوهم أبو إسحاق أن الحاجة هي حاجة الوطء، فنقل الحديث على معنى ما فهم. والله تعالى أعلم.

٢٨٩ ـ حدّثنا مُوسى بْنُ إِسْماعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: اسْتَفتَى عُمَرُ النَّبِيَّ ﷺ: أَيَنَامُ أَحدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ؟ قَالَ: «نَعَم، إِذَا تَوَضَّأَ».

٢٩٠ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ: ذَكَرَ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: أَنَّهُ تُصِيبُهُ الجَنَابَةُ مِنَ اللَّيلِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «تَوَضَّأْ، وَاغْسِلْ ذَكَرَكَ، ثُمَّ نَمْ».

٢٨٨ ـ قوله: (غسل فرجه وتوضأ للصلاة) اختصر فيه الراوي اختصاراً مُخِلاً، والمراد توضأ وضوءه للصلاة، وانكشف ههنا أن غَسْلَ الذَّكرِ والوضوء كله مطلوب في الحالة الراهنة، وأنه من أحكام الجنابة كما مَرَّ مراراً، فلا بد للمشتغل بالفقه أن يراعيَ الأحاديث ويمارسها ويزاولها، لأن في الشرع أحكاماً خَمِلَتْ في الفقه. فإن قلت: إذا كان مقلداً فلا حاجة له إلى النظر في الأحاديث، ويكفي له قول إمامه الذي يُقَلِّده. قلت: كلا بل لا يتحتَّم التقليد إلا بعد المراجعة إليها، فإنه إذا يمرُّ على الأحاديث والمسائل، ويرى مأخذها، يستقر رأيه، ويطمئن قلبه لا محالة، ويقلد من يقلد بعد ثَلَجِ الصَّدْرِ، كما حررناه من قبلُ، ومن كان تقليده تقليدَ الأعمى، فإنه على رِجْلِ طائر.

٢٨ ـ باب إِذَا التَقَى الخِتَانَانِ

٢٩١ ـ حدّثنا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ (ح) وحدّثنا أَبُو نُعَيم، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنِ الحَسَنِ، عَنْ أَبِي رَافِعٍ، عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِذَا جَلَسَ بَينَ شُعَبِهَا الأَرْبَعِ، ثُمَّ جَهَدَها، فَقَدْ وَجَبَ الغُسْلُ». تَابَعَهُ عَمْرُو بْنُ مَرْزُوقٍ، عَنْ شُعْبَةَ: مِثْلَهُ. وَقَالَ مُوسى: حَدَّثَنَا أَبَانُ قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ قَالَ: أَخْبَرَنَا الحَسَنُ: مِثْلَهُ.

٢٩ ـ باب غَسْلِ مَا يُصِيبُ مِنْ رُطُوبَةِ فَرْجِ المَرْأَةِ

٢٩٢ ـ حدّثنا أَبُو مَعْمَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَارِثِ، عَنِ الحُسَينِ، قَالَ يَحْيى: وَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ: أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّ زَيدَ بْنَ خَالِدٍ الجُهَنِيَّ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ سَأَلَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَقَالَ: أَرَأَيتَ إِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ فَلَمْ يُمْنِ؟ قَالَ عُثْمَانُ: يَتَوَضَّأُ كَمَا يَتَوَضَّأُ لِلصَّلَاةِ، وَيَغْسِلُ ذَكَرَهُ. قَالَ عُثْمَانُ: سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَسَأَلْتُ عَنْ ذلِكَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، وَالزُّبَيرَ بْنَ العَوَّامِ، وَطَلحَةَ بْنَ عُبَيدِ اللَّهِ، وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فَأَمَرُوهُ بِذلِكَ. قَالَ يَحْيى: وَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَة: أَنَّ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيرِ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ سَمِعَ ذلِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ.

٢٩٣ ـ حدّثنا مُسَدَّدٌ: حَدَّثَنَا يَحْيى، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو أَيُّوبَ قَالَ: أَخْبَرَنِي أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ المَرْأَةَ فَلَمْ يُنْزِل؟ قَالَ: «يَغْسِلُ مَا مَسَّ المَرْأَةَ مِنْهُ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ وَيُصَلِّي». قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: الغَسْلُ أَحْوَطُ، وَذَاكَ الأَخِيرُ، إِنَّمَا بَيَّنَّا لاِخْتِلَافِهِمْ.

واعلم أنه ذهب جماعة إلى إنكار النسخ في هذا الباب رأساً، وأن الأمر الآن كما كان يُوهمه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه عند الترمذي من قوله: «إنما الماء من الماء في الاحتلام»، وقد مر معنا تحقيقه في المقدمة وأنه ثبت فيه النسخ البتة، وأنه ينبغي أن يُؤَوَّلَ قول ابن عباس رضي الله عنه. وكذلك ما أخرجه البخاري عن عثمان: «أن الرجل إذا جامع امرأته ولم يُمْنِ يتوضأ وضوءه للصلاة، ويغسل ذكره». يُحْمَلُ على [أنه كان] قَبْلَ جمع عمر رضي الله عنه إياهم وإجماعهم على وجوب الغُسْل بمجاوزة الخِتَانَين.

فقد أخرج الطحاوي أن أصحاب رسول الله ﷺ تذاكروا عند عمر بن الخطاب الغُسْلَ من الجنابة، فقال بعضهم: «إذا جاوز الخِتَان الختانَ فقد وَجَبَ الغُسْل»، وقال بعضهم: «إنما الماء من الماء»، فقال عمر رضي الله عنه: «قد اختلفتم عليَّ وأنتم أهل بدر الأخيار؟ فكيف بالناس بعدكم؟ فقال عليُّ بن أبي طالب رضي الله عنه: يا أمير المؤمنين إن أردتَ أن تَعْلَم ذلك فأرسل إلى أزواج النبي ﷺ فسلهنَّ عن ذلك، فأرسل إلى عائشة رضي الله عنها، فقالت: إذا جاوز الخِتَانُ الخِتَانَ فقد وَجَبَ الغُسْل، فقال عمر رضي الله عنه عند ذلك: لا أسمعُ أحداً يقول: الماء من الماء إلا جعلته نَكَالاً».

قال الطحاوي: فهذا عمر رضي الله عنه قد حمل الناس على هذا بحضرة أصحاب رسول الله ﷺ، فلم يُنْكِر ذلك عليه مُنْكِر. قلت وهذا أصرح شيء. وأقواه في أن الأمر كما في حديث عائشة رضي الله عنها، وأن حديث: «الماء من الماء» منسوخ، ومع ذلك يتسلسل النقل عن عثمان أنه كان يختار حديث: «الماء من الماء»! فالذي ينبغي أن نحمله عليه أنه كان قبل إجماع أهل الحَلِّ والعَقْد، وأما بعده فلا ينبغي تلك النسبة إليه كما وقع في «الفتح» ولذا عَدَّه الترمذي فيمن أوجبوا الغُسل بالمجاوزة. وأخرج الطحاوي أيضاً قال: اجتمع المهاجرون: أنه ما أوجبَ الحدَّ من الجلد والرَّجْم أوجبَ الغُسل: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، فعدَّ عثمان رضي الله عنه أيضاً منهم[1].

وعبارة المصنِّف رحمه الله تعالى مع التكرار في الموضعين تُوهِم أنه ذهب إلى إيجاب الغُسل من الإنزال دون المجاوزة، ولذا أَلَانَ في الكلام فقال مرة: الغُسْلُ أحوط، وأخرى: الماء أنقى، ويمكن أن يُؤَوِّل قوله: إنَّ الأحوط لا ينحصر في الاستحباب بل يُطْلَق على

---

(١) قلت: وقد جاء الاختلاف في هذه المسألة بنحوٍ آخر أيضاً، وإن كان هو أيضاً قبل هذا الإجماع، إلا أني أردتُ التنبيه عليه فقط، فقد أخرج الطحاوي عن أبي صالح قال: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يخطب فقال: «إن نساء الأنصار تُفتين أن الرجل إذا جامع فلم يُنْزِل فإنَّ على المرأة الغُسل ولا غُسل عليه، وإنه ليس كما أفتَيْنَ، وإذا جاوز الخِتانُ الخِتانَ فقد وجب الغُسْل» فدلَّ على أن حديث: «الماء من الماء» كان عندهم في الرجال المجامِعِين، لا في النساء المجامِعَات، وأن المخالطة، تُوجب على النساء الغُسل ولو بدون إنزال، فالإنزال شرط للغُسل في الرجال فقط.

قلت: إذا كان تحقُّقُ الإنزال فيهن عسيراً أوجب عليهن الغسل بالمجاوزة فقط عند القائلات به، بخلاف الرجال، فإن ذاكَ الإنزال فيهم أظهر فأُدِير الغُسل عليه، فإذا لم يُمْنِ لا يجب عليه الغسل. والله تعالى أعلم.

الواجب أيضاً عند تعارض الدليلين، يعني إذا تعارض الدليلان فاخترتَ الوجوب احتياطاً مثلاً، صَدَقَ قولُك إنك اخترت الأحوط على الواجب أيضاً. وأما إذا حُمِلَ قوله على الحكم، أي حكم الغسل أحوط، يعني: الأحوط له أن يغتسل، وإن لم يغتسلْ لا بأس، لأن الواجب فيه الوضوء لا غير، فحينئذ لا يكون لقوله وجهٌ، ويخالف الإجماع.

قلت: وإن فرضنا أنه أَلَانَ الكلامَ واختار استحبابَ الغُسل، فلعله أوَّلَ قولَه ﷺ: «إذا جاوز الخِتانُ الختانَ» أنه كناية عن الإنزال لخروج الماء بعدها في الأغلب، وحينئذ لا يكون الحديث المذكور عنده صريحاً في إيجاب الغُسل بالمجاوزة فقط، وإذا لم يَقُمْ عنده دليل على إيجاب الغُسل بمجرَّد المجاوزة أَلَانَ في الكلام وقال: الغُسْل أحوط. ولذا لما أراد أن يُخَرِّج حديثاً يدلُّ على عدم وجوب الغسل بالمجاوزة بَوَّب عليه كما سيأتي: «باب غَسْلِ ما يُصِيب من فَرْجِ المرأة»، ونَظَرُه إلى إخراج الأحاديث كما ترى، إلا أنه أراد أن لا يُفْصِح بمراده احتياطاً، ولكنه وَجَّه الناظرين إليه فقط، فإن الموضع مُشْكِل، فأراد أن يُخَرِّج مادتَه من الأحاديث ومن أسماء الصحابة الذين ذهبوا إليه، ويشير إليه فقط ولا يتكلم بشيء.

ثم وإن رُوي عند مسلم في هذا الحديث: «وإن لم يُنْزِل» صراحةً لكنه ليس على شرطه ليكون عليه حجَّة، وما كان على شرطه يَصْلُح أن يُجعل كناية عن الإنزال مع نقل الاختلاف فيه. فهذا وجه ما ذهب إليه البخاري واختيارُه لو كان اختاره. والله أعلم بالصواب.

والحاصل: أنَّ المسألةَ منفصلة، وإنما ذكرته بحثاً فقط ليظهر وجه ما للبخاري مع ورود هذه الصرائح في الباب.

* * *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

٦ ـ كِتَابُ الحَيضِ

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

والحيض دم معروف حَدَّه فقهاؤنا، ولا تحديد في الخارج، وإنما يختلف باختلاف الأمصار والأعصار، ولذا ذهب مالك رحمه الله تعالى إلى أنَّه أمكن أن يكون ساعةً أيضاً، وإنما وَقَّته في باب العدة فقط، ولم يَرِد في هذا الباب من المرفوع شيء ولو بإسناد ضعيف، ومَرَّ عليه الزيلعي رحمه الله تعالى في تخريج الهداية، فلم يأت إلا بالمناكير - وهو رفيق للحافظ زين الدين العراقي رحمه الله تعالى، وكان يصنِّف في هذه الأيام تخريج الاحياء والزيلعي رحمه الله تعالى «تخريج الهداية»، وكان يرافق أحدُهما الآخر، فإذا ظَفِر أحدُهما بحديث نادر أرسله إلى الآخر ليستفيد منه في تصنيفه، وظني أن الزيلعي رحمه الله تعالى أحفظُ من الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى. وقد صنف الحافظ رحمه الله تعالى «فتح الباري» في اثنين وعشرين سنة، وصنَّف العيني رحمه الله تعالى «عمدة القاري» في عشرة سنين - وصرح ابن العربي رحمه الله تعالى أنه لا توقيت فيه.

وكنتُ أتمنى أن أرى مثلَه من قلم حنفي أيضاً إلا أني مع التتبع الكثير لم أرَ أحداً صرَّح به، ثم ذكر ابن العربي رحمه الله تعالى أنه صنف رسالةً مستقلة في هذا الباب، إلا أنها ضاعت منه في سفر فلم يقدر على جمعها ثانياً. أما في هذا العصر فلا توجد غير رسالة البِرْكِلي وهو معاصر لصاحب «الدر المختار»، إلا أنها لاشتمالها على الأغلاط قد انقطعت الفائدة منها، لأن المصنِّف رحمه الله تعالى ذكر في خُطبتها أنه جمع هذه الرسالة من كتب مملوءة بالأغلاط، فاجتهد في تصحيحها، ومع ذلك بقيت فيها أغلاط كثيرة.

وقد راجعت تلك الرسالة فوجدتُ فيها أغلاطاً كثيرة، وشرحها ابن عابدين واتَّبَع الماتن، فاحتوى شرحه أيضاً على الأغلاط. ونِعْمَ ما فعله المالكية حيث وقَّتوه في باب العِدَّة، أما في معاملة بيتها وصلاتها وصيامها، فاعتبروا فيها رأيَها وفَوَّضوها إليه. والحاصل: أن دم الحيض غير موقت شرعاً وعرفاً، وليت الحنفية كتبوا مثله ولكن:

ما كلُّ ما يتمنَّى المرءُ يُدْرِكُه ... تأتي الرِّياح بما لا تشتهي السُّفُنُ

وهكذا الأمر في توقيت مُدَّة الحَمْل، فإنها أيضاً غير مُوَقَّتة، فقد تمتد إلى عشرة سنين

لأجل المرض، مع أن فقهاءنا صرَّحوا أن أكثر مدة الحمل سنتان، ولم يكتب أحدٌ منهم أنها مدة طَبْعِيَّة. وأما بالعوارض فيمكن أن تزيد عليها، فلو كتبوه لاسترحنا.

وكان ينبغي للفقهاء أن يرجعوا إلى الأطباء. في مثل هذه الأمور، فإنّ لكل فنٍّ رجالاً، ثم إنه تحديد اجتهادي لا تحديد شرعي، والأصل فيما لم يَرِد فيه التحديد أن يرسل على حيالها ولا يقدَّر كما في أصول الفقه: أن نصب الحدود والمقادير لا يجوز بالقياس. ومرادهم من الحدود والمقادير كأعداد الرَّكَعَات ونحوها دون الحدود التي هي زواجر أو سواتر على اختلاف الرأيين، وعليه جرى السَّرخسِي رحمه الله تعالى في تحديد العمل الكثير والقليل، والماء القليل والكثير، ففوَّضه إلى رأي المبتَلَىٰ به، وهكذا فعل في أَجَلِ السَّلَم وتعريف اللُّقَطَة، فأحاله على رأي المبتَلَىٰ به، وإن حدده أصحابُ المتون.

ثم الأصل وإن كان هو التفويض إلا أنَّ نظامَ العالَم لا يستوي إلا بالتقدير، فإن كثيراً من العوام ليس لهم رأي، ولا ينفع فيهم التفويض أصلاً، فيحتاج إلى التحديد لا محالة، فالتحديد من المجتهد فيما لم يَرِدْ به الشرع إنما هو لقضاء حوائج الناس، كما قالوا في مسألة الطُّهْر: إنه لا حدَّ لأكثره، ومع ذلك حدوده عند نَصْبِ العادة في زمن الاستمرار، وفي هذه المسألة ستة أقوال لمشايخنا. والمختار عندي أنها تخرج من عدتها في ثلاثة أشهر، ويُحْسَبُ شهرُها عن طُهر وطَمْثٍ، وهكذا في ممتدة الطهر حيث ليس لها حيلة على مذهبنا إلا بالتربُّص ثلاثة قروء، ولا شك أنه مُعْتَضِد بالنص، فإنها مطلَّقة، وهذه عدتها بالنص إلا أن طُهرها إذا امتدَّ وضاق عليها أمرها لجأنا إلى الإفتاء بمذهب مالك رحمه الله تعالى.

فكما أنهم اضطروا إلى التحديد في هذه المواضع لئلا تتعطل عن حوائجها، كذلك اضطروا إلى تحديد أقل الحيض وأكثره، وإن لم يتوقَّت في الخارج.

والحاصل: أن المجتهد في هذا التحديد مجبور ومأجور، بل أُهنِّئُهم عليه حيث أخرجوا مخرجاً وسبيلاً للخلائق، وخلصوهم عن المضائق، ولعلك ما نسيتَ ما كنتُ ألقيتُ عليك في كتاب العلم أنَّ الحديثَ أيضاً قد يحتاج إلى الفقه في بعض المَلَاحِظ، وهي أمثال هذه، فإنه لا يكفي لك فيها الاقتصار على الحديث، ولا يسع لك قطع النظر عن الفقه. فالفقه لا يتم بدون الحديث، لأن المرء إذا مرَّ بالحديث، وجال نظره فيه، وفَهِمَ مداركه ومعانيه، استقر على الفقه وسكن قلبه، حيث لم يجده رأياً محضاً غيرَ مستنِدٍ إلى دليل سماوي، وكذلك الحديث لا يستقرّ مراده ولا ينقطع محتملاتُه بدون المراجعة إلى أقوال الفقهاء ومذاهب الأئمة. فإذا ادَّراها وأمعن النظر فيها تبيَّن له الوجوه، ولم يبق له فيما سواها مساغ.

فالفقه محتاج إلى الحديث في نفسه، والحديث محتاج إليه للعمل، وهكذا القرآن يبقى معلَّقاً بدون الرجوع إلى ألفاظ الحديث، وأعني بالتعليق أنَّ النظر لا يزال يتردد فيه، ولا يَقْنَع بشيء، حتى إذا رجع إلى الحديث استقر وسكن. وهذا لأن اللغة لم تتكفل إلا ببيان المعاني الموضوعة له دون مراد المتكلِّم، وهو ربما يتعسَّر تحصيلُه في كلام الناس، فكيف بالكلام

المُعْجِز؟ والكلام كلما ارتفع تحمَّل الوجوه واحتمل المعاني، ولذا قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ٣٢] وهذا أمر وراء التيسير، فالقرآن يسير ومع ذلك عسير، انقضَّ به ظهر الفحول، ومعنى يُسْرِه قد بيّنّاه.

ثم إنَّ الأمرَ إن كان كما سمعت آنفاً من أنه لا تحديد فيه لا في الخارج ولا في الحديث، وإنما التحديد فيه ضرورة بالاجتهاد، فأبو حنيفة رحمه الله تعالى أَسْبَقُ فيه من الكل، وعنده في ذلك إشارات وعبارات من النصوص، كما في حديث أخرجه الترمذي في خُطبة النبي ﷺ في أبواب الإيمان وفيها: «فتمكث إحدَاكُنَّ الثلاث والأربع لا تصلي». اهـ. وتمسَّك به الطحاوي[1] في «مشكله». وما عند ابن ماجه وفيه زيادة: وفي الخارج أن النبي ﷺ لم يكن يُضَاجِعُهُنَّ إلى ثلاثة أيام، ثم يُضَاجِعُهُنَّ بعد أن تَتَّزِرْنَ. وهذه كلها تنزل على مذهبنا لأنه لم ينزل فيه عن الثلاث.

ولنا أثر أنس رضي الله عنه صححه في «الجوهر النقي» وإن تأخر عنه البيهقي، وأثر عثمان بن العاص عند الدارقطني. وأورد علينا الشافعية أن الشهر إذا لم يَخْلُ عن طُهْرٍ وطَمْثٍ، وتكَرُّر الطَّمْثِ في الشهر نادرٌ، فيلزم على مذهبكم أن لا يستقيم الحساب، فإن أقلَّ الطُّهر خمسةَ عشرَ اتفاقاً بيننا وبينكم، فلو كان الطَّمْثُ أكثرُه عشرةَ أيام، يلزم أن يبقى خمسة أيام من الشهر مهملاً غير معدود في الطمث ولا في الطهر، بخلافه على مذهبنا حيث قسمنا الشهر عليهما، فجعلنا النِّصف للطَّمْثِ والنصف الآخر للطُّهر.

أقول: أما أولاً: فعن الإمام كما في «النهاية»: أن أكثره عشرة، وأقل الطهر عشرون يوماً، فيستقيم الحساب على مذهبنا أيضاً. وأما ثانياً: فلأن أقلَّ الطهر ليس عندنا خمسة عشر يوماً مطلقاً، بل هو عشرون يوماً في بعض الصور، كما في المُسْتَحاضة المبتدَأة، فيستقيم الحساب ولو في الجملة. وأما ثالثاً: فلأن تكرُّرَ الطهر وإن كان نادراً إلا أنه ليس معدوماً محضاً، فينبغي النظر إليه أيضاً. وفي «المواهب اللَّدنية» إسناداً: «أن الله سبحانه لما أهبط حواء أخبرها أنها تَحْمِل كُرْهاً وتضع كُرْهاً» وفي آخره: «ولأُدْمِيَنَّها في شهرٍ مرتين»، ومع هذا ذهبوا إلى أن التكرار نادر، وفي إسناده سُنَيْد، وهو من القدماء ومفسِّر للقرآن. وهذه الرواية عند ابن كثير أيضاً إلا أنه ليست في آخره تلك الزيادة، وحينئذ يمكن أن يكون بناؤه على تكرر الحيض وإن كان نادراً.

ثم إنهم تمسكوا من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤] حيث حسب فيه الشهر عن طهر وطَمْث، وإذا كان أقلُّ الطهر خمسةَ عشرَ بالاتفاق، فالباقي للطمث لا محالة، وهو خمسة عشر، وبناؤه على تكرر الطمث بعيد لأنه نادر.

---

(١) قال الطحاوي بعد سَرْد الحديث المذكور: ولا نعلم شيئاً رُوي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مقدارِ قليلِ الحيض غير ما ذكرنا، فكان هذا مما قد دلَّ على مقداره، وأنه أيام وليال، وأوجب القول به وترك خلافه. والله أعلم، وإياه نسأله التوفيق.

قلت: نعم بناؤه ليس على التكرر، إلا أنَّا علمنا من عاداتهن أن طهرهن في الشهر يكون أغلب من الطمث غالباً، كما في حديث حَمْنَة، حيث عَدّ طمثها ستة أو سبعة، وهكذا هو المعروف في عادات النساء أن طهرهن يكون غالباً على أيام حيضهن. ولمّا كانت عاداتهن مختلفة جمع القرآن الحيضَ والطهر في الشهر تخميناً(١).

قوله: (فلا تَقْرَبُوهُنَّ) واعلم أنه قد مرَّ مراراً أن أنظار الأئمة ربما تختلف في أخذ مراتب الآية، فيأخذ واحد مرتبتها العليا وآخر مرتبتها السفلى، ويتحير فيه الناظر، فيزعم أن هذا وافقها وهذا خالفها، والأمر أنهم يَتَحَرَّون العمل بها أجمعون، ويجتهدون فيها بما يستطيعون، إلا أنه تختلف أنظارهم في المراتب، والأصوليون وإن بحثوا عن العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، ولكنهم لم يبحثوا في مراتب الشيء وكان لا بد منه فقالوا: إن العموم والخصوص يجري في الأفراد والآحاد، والإطلاق يكون في التقادير وأوصاف الشيء، والمراتب بمعزل عنهما.

وظاهر الآية الأمر بالاعتزال مطلقاً، وهو عين ما كان يفعله اليهود، ووجه التفصّي عنه أن في الاعتزال مراتبَ وهي مجملة فصَّلها الحديث، ولذا قال النبي ﷺ بعد نزولها افعلوا كل شيء إلا النكاح، فمن حاملٍ حَمَلَها على الجماع والاتقاء عن موضع الطَّمْثِ خاصةً، ومن حَاملٍ حَمَلَها على الاستمتاع بما دون السُّرَّة إلى الركبة، لأن حريم الشيء في حكمه، فجعل موضع النجاسة وما يتبعها في حكم واحدٍ، وكلاهما نوعٌ من الاعتزال ومرتبةٌ منه. أما أن المراد في النص أيُّ قدرٍ منه وأيُّ مرتبة، فالله ورسوله أعلم. وسيجيء تحقيق المسألة في بابه.

قوله: (يَطْهُرْنَ) قُرِىء بالتخفيف والتشديد، والحنفية يَعُدُّون القرآت كالآيات المستقلة، فيأخذون منها أحكاماً، فحملوا قراءة التشديد على تصرُّم الدم لأقل من العشرة، لأن التَّطَهُّر تَفَعُّل، بمعنى تحصيل الطهارة من فعله وهو الغسل، وحملوا قراءة التخفيف على تصرُّم الدم على العشرة، فإنَّ طَهُرَ لازمٌ، فيحصل الطهور بأمر سماوي بدون صنعه. قالوا: إنه يجامعها في الصورة الأولى بعد الاغتسال، لأن الدم ينقطع مرة ويَدُرُّ أخرى، فيحتمل العَوْد، فلا بد أن

(١) قلت: كيف تستقيم الآية على مذهبهم مع أن المعروفَ في عاداتهن هو التوسط في الحيض، وقلّما تكون امرأةٌ دمُها إلى خمسة عشر. فإنْ كان حَمْلُ الآية على تكرُّرِ الحيض بعيداً لأنه نادر، نَحَمْلُهُ على خمسة عشر يوماً أبعدُ منه بعين هذا البيان، لأن تكرُّر الحيض ليس بأندَر من فرض الدم إلى خمسة عشر، ثم إن ساغ لهم استيعاب الشهر بأخذ الأكثر من جانبٍ والأقل من جانب، فلِمَ لا يجوز لنا أن نأخذ أكثر الحيض من جانب وأكثر من الأقل في جانب آخر! وإنما لم نأخذ بالأكثر مطلقاً في الجانب الآخر لأن أكثرَ الطهر لا حَدَّ له، فلا بد أن نأخذ أكثر من الأقل، لأن الاقتصار على أقل الطهر أيضاً نادر كما علمتَ من حديث حَمْنَة أن أيام طهرهن تكون أغلب على أيام حيضهن، فإن كان أخذ الأكثر من الأقل بعيداً في نظر المحاسب، فهو أقرب في نظر الباحث عن الواقع، وإتباع الواقع أولى، وعليه ورد القرآن والحاصل أن الفصل فيه مشكل. كيف ولم يَرِد فيه تحديد من جانب الشرع، وإنما الأمر إلى عاداتهن وهي مختلفة بحسب عِدَادِهن.

يعتضد الانقطاع بالاغتسال، بخلاف الصورة الثانية، فإنه إذا انقطع على أكثر مدته فلا خشية لعوده، وتطهر حساً فيجوز الجماع بدون الاغتسال.

قيل: إن أبا حنيفة رحمه الله تعالى تفرَّد في إباحة الجماع بلا غُسل، لأن القرآن يدلّ على أن الإتيان إنما يُبَاح له بعد الاغتسال فقال: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] أي اغتسلن ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ قلت: والجماع وإن كان جائزاً بدون الاغتسال لكنه يُستحبُّ لها أن تغتسل ثم يجامعها زوجها، ويجب الغُسل للصلاة إجماعاً، فإنها غير طاهرة حكماً، وإن طَهُرَتْ حساً. وحينئذٍ جاز لي أن أقول: إن المراد من التطهر في النص هو التطهُّر بنَحْوَيْهِ. ومعنى قوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ أي وجوباً تارةً واستحباباً أخرى ﴿فَأْتُوهُنَّ﴾ . . . إلخ، وذلك عندي واسع في اللغة ولا بدع عندي في إدخال مسمًّى واحد وحقيقة واحدة تحت لفظ، وإن اختلفت صفاته من الخارج، كالاستحباب والوجوب، فإن هاتين صفتان تَعْرِضان للحقيقة من الخارج مع بقائها في الصورتين. فإن الصلاة حقيقةٌ واحدة ولا اختلافَ في حقيقتها بين الفريضة والنافلة، فإنهما صفتان لها بالنظر إلى لُحُوق الأمر وعدمه، وحينئذ لا ضَيْرَ في إدخال النوعين تحت لفظ واحد، وقد فصَّلناه في رسالتنا «فصل الخطاب» بما لا مزيد عليه.

وبالجملةِ الأقربُ عندي أن القرآن إذا لم يتعرض إلى أقلّ الحيض وأكثره ـ كما كان غير متعين في الخارج ـ فلا يُبنَى الأحكام على أقله وأكثره. فالذي ينبغي أن يُشترط الغُسل للجماع ولا بُدَّ. نعم إن قام دليل للمجتهد من الخارج على أنَّ الدم لا يتجاوز عن العشرة، فله أن يُجيز به قبل الاغتسال لطهارتها حساً، ولكن المستحسن للقرآن هو الإطلاق، لأنه ينزل بما هو مطلوب، وللمجتهد هو التفصيل، لأنه يبحث عن الفروع.

وتفصيله أنَّ القرآنَ عَلَّق الإتيان بالأمرين:

الأول: هو الطهارة الحسية، وهو المشار إليه بقوله: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾.

والثاني: الاغتسال، وهو المذكور بقوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾. وكأنَّ أصل الكلام هكذا: فإذا طَهُرْنَ وتَطَهَّرْنَ فأتوهن من حيث. . . إلخ. وإنما حُذِف أحدُ الفعلين اختصاراً لدلالة ما قبله عليه، وإنما راعى الأمرين لأن من عادة النساء أنهن لا يَطْمَئِنَّ في أنفسهن في طُهورهن ما دُمنَ لم يغتسلن، ولا يزال يبقى لهن التردد في عَوْدِ الدم، وإن كان انقطع على عادتهن، فإذا اغتسلن فيطمئن قلبهن، فكما أن الطمأنينة في الخارج لم تحصل لهن إلا بعد الطُّهْر السماوي والاختياري كليهما، كذلك القرآن أخذ مجموع الأمرين على وَفْقِ ما في الخارج.

فهذا الذي مشى عليه القرآن، يعني على الإبهام والإجمال بدون عناية إلى تفصيل بين الأقل والأكثر، وبدون تفصيل في البناء عليهما. ثم جاء المجتهد وقسم هذين الأمرين وقال: إن الدم إن تَصَرَّم لأكثر مدته فالدخيل في أمر جماعها هو الطهارة السماوية فقط، فيباح له الجماع بمجرَّد انقطاعه وإن تَصَرَّمَ لأقل منه فالدخيل هو الطهارة الاختيارية، أي الاغتسال، فلا يجوز الجماع إلا بعده، فينبغي للقرآن الإطلاق في صورة الإطلاق وتفويض التفاصيل إلى

الاجتهاد. فإن القرآن أطلق في الاغتسال لأنه لم يتعرض إلى الأقل والأكثر لعدم تعيينه أو تعسره في الخارج، فإن عَلِم المجتهد من تجربته أنَّ الدمَّ لا يتجاوز عن العشرة، فله أن يُخَصِّص هذا الجزئي من اجتهاده لا بحكم النص. وهذا معنى صحيح لا يخالفه النص أصلاً. نعم لو قلنا: إن القرآن شرط الاغتسال فيما تصرم الدم على الأكثر أيضاً لخالفه وناقضه البتة، ولكنك سمعتَ آنفاً أن القرآن لم يُومِ إليه أصلاً، وإنما جاء على عادتهن في الخارج من اعتبار الأمرين.

وهناك أمر آخر يُعْلَم من كتاب «الناسخ والمنسوخ»[1] عن الطحاوي أنَّ الفرقَ بين العَشَرة وبين ما دونها إنما نُقِلَ عن الإمام الأعظم رحمه الله تعالى في حق الرَّجْعَةِ خاصةً، فالمطلَّقة إذا انقطع دمها لأقلَّ من العشرة، وأدركت وقتَ الاغتسال والتحريمة انقطع حق الرجعة عنها، وليس للزوج أن يراجعها بعد مضيِّ القُرْءِ الثالث إذا انقطع لأقلها في الصورة المذكورة. فهذا الفرق إنما كان في حق الرجعة خاصة، ثم انتقل إلى الصلاة وغيرها أيضاً، ولا ريب أن الطحاوي أعلم بمذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأنه تحصَّل فقهه بثلاث وسائط، فكان ينبغي أن يُعْتَمَد عليها، ولكني لا أعتمد على تلك النسخة لاشتهار المذهب بخلافه، نعم إن ثبت من طريق معتبرة فيكون له وجه.

ثم إنهم قالوا: إنه إذا انقطع دمها لأقل من عشرة أيام لم يَحِلَّ وطؤها حتى تغتسل، ولو لم تغتسل ومضى عليها أدنى وقت الصلاة بقَدْرِ أن تقدر على الاغتسال والتحريمة حَلَّ وطؤها. وهذا يُشْعِر بأن مدة الغُسْل عندهم معدودة في زمان الحيض، ومثله ما قالوا في باب الرَّجْعَة: أن دمها إذا انقطع لعشرة أيام انقطعت الرجعة وإن لم تغتسل، وإن انقطع لأقلَّ منها لم تنقطع الرجعة حتى تغتسل، أو يمضيَ عليها وقت صلاة كاملة. قلت: وإنما أخذوه من هذه الآية: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ فإنه اعتُبِرَتْ فيها مدة التطهر من زمان الحيض وأُبيح الجماع بعده، إلا أنهم لا يُفْصِحون بأن مسائلهم تلك مأخوذة من القرآن، فعليك أن تتفكر فيه لينجلي لك الحال.

ومن ههنا اندفع ما عرض لابن رُشْد من عدم الارتباط بين الغاية والاستئناف، فقال: إن مَثَلَهُ كمثل قولنا: لا أعطيك درهماً حتى تدخل بيتي، فإذا دخلت المسجد فلك كذا. فالغاية غايرت الاستئناف وكذا الاستئناف يغايرها، والصحيح من الكلام أن يقال: فإذا دخلت بيتي... إلخ، لاتحادهما فيه. وحاصل الجواب: أن معنى قوله: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾... إلخ أي حتى يَطَّهَّرْنَ ويَطْهُرْنَ ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ وطَهُرْنَ ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ فأخذ أحد الفعلين من المعطوف عليه، وحذف مقابله من المعطوف ليكون ذكر الآخر قرينة على حذفه من المعطوف عليه، فحصل الارتباط في غايته. والجواب الثاني أن قوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ لا يتعلق عندي بالغاية بل

---

(١) وهو لأبي جعفر النحَّاس الشافعي، تلميذ الطحاوي، وكان معاصراً لابن جرير المفسِّر، وكان ابن جرير في مصر وأبو جعفر في بغداد. كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز.

يتعلق بصدر الكلام أي ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ إلخ. ويقال له الطَّرْدُ والعكس في مصطلحهم فاعلمه[1].

١ ـ بابٌ كَيفَ كَانَ بَدْءُ الحَيضِ، وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «هذا شَيءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ»

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: كَانَ أَوَّلُ مَا أُرْسِلَ الحَيضُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ. قال أبو عبد الله وَحَدِيثُ النَّبِيِّ ﷺ أَكْثَرُ.

٢ ـ باب الأمر بالنساء إذا نَفِسْنَ

٢٩٤ ـ حدّثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفيَانُ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ القَاسِمِ قَالَ: سَمِعْتُ القَاسِمَ يَقُولُ: سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ: خَرَجْنَا لَا نَرَى إِلَّا الحَجَّ، فَلَمَّا

---

(١) قلت: وقد كنتُ في سالف من الزمان كتبتُ في تلك الآية تذكرة حين أشكل عليَّ قوله: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ﴾ إلخ، فإنه عين ما كان اليهود يفعلونه، ثم لما رأيتُ قوله: «اصنعوا كل شيء إلاّ النكاح»، ازددت مرضاً إلى مرضي، لأنه نقيض ما يتبادر من الآية، فلم يكن التفسير يلتئم بالآية في الظاهر، وليست تلك التذكرة عندي حاضرة الآن، وحاصلها كما أحفظ: أن الله سبحانه صَدَّر قوله بأن المحيض ﴿أَذًى﴾ أي فلا يُعَامل معه إلاّ ما يُعَامل مع الأذى، وهو الاجتناب والاعتزال عنه فقط، لا كما كان اليهود يفعلونه من المتاركة مطلقاً، فإنه تعمُّق وحُمْقٌ، ولا كما نُسِب إلى النصارى أنهم كانوا يخالطونهن في تلك الأيام، فلا يُعَامَلون معه ما كان ينبغي أن يعامل مع الأذى، فهؤلاء كانوا يشددون في أمره فوق ما أراده الشارع، وهؤلاء كانوا يستخِفُّون بما أمرهم الله سبحانه، فكأنهم كانوا على طرفي نقيض، ويجب في مثل هذا الموضع رعايةُ الطرفين ولا يوفي حقّه إلاّ القرآن فقال: إن المحيض لا يزيد على كونه أذىً، وإذا كان كذلك فعاملوا معه ما يعامل مع الأذى، وهو الاعتزال لا غير. ولذا قال النبي ﷺ: «جامعوهن في البيوت واصنعوا كل شيء إلاّ النكاح» لأن الأذى حقُّه أن يُجْتَنَبَ عنه فقط دون ترك البيوت، ففي قوله: ﴿أَذًى﴾ رعايةٌ لليهود فإنهم كانوا يشددون في أمره كل التشديد وفي قوله: ﴿فَاعْتَزِلُوا﴾ رعايةٌ لجهة النصارى، لأنهم كانوا يهوّنون فيه كل التهوين، فهداهم القرآن إلى ما كان ينبغي وما لا ينبغي. ولا ريب في أن المطلوب هو الاعتزال وعدم القُرْبِ كما عند أبي داود عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كنت إذا حِضتُ نزلتُ عن المِثَال على الحصير فلم نقرب رسول الله ﷺ ولم نَدْنُ منه حتى نطهر». انتهى. ولكن الغرض من أمر الاعتزال هو النهي عن الجماع أو ما يقربه، فأشار إليه بقوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ ومعلوم أنه لم يُبِحْ في آخرها إلاّ ما كان نهى عنه في أولها، وإلاّ فالظاهر: فإذا تطهرن فاقربوهن، ليناسب قوله ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ ولكنه أشار بالنهي عن القرب أولاً والإباحة بالجماع آخراً أنَّ المقصود الأصلي من نهي القرب هو هذا، ولو قال: لا تجامعوهن لم يلتئم مع قوله: ﴿هُوَ أَذًى﴾ في الأول، وقوله: ﴿فَاعْتَزِلُوا﴾ في الآخر، مع أنه مطلوب كما علمتَ، لَبقِيَتْ فيه إشارة إلى الاستمتاع بما دونه من حاق النص، مع أن القرآن لا يأخذ في التعبير إلاّ ما يكون أعلى وأرضى للربّ وأبعد عن المأثِم، فلا يأمر أحداً أن يَرْعَىٰ سارِحَته حول الحِمَى، فرعاية الأطراف وإحاطة الجوانب مع بيان الحقيقة سواء بسواء، والإيماء إلى المقصود كما هو بحيث لا يبقى فيه إبها للعامل ومجال للمجادِل، مما يعجز عنه البشر، وإنما هو شأن خالق القُوَى والقَدَر.

كُنَّا بِسَرِفَ حِضْتُ، فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا أَبْكِي، قَالَ: «مَا لَكِ أَنُفِسْتِ؟». قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: «إِنَّ هذا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ، فَاقْضِي ما يَقْضِي الحَاجُّ، غَيرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بالبَيتِ». قَالَتْ: وَضَحَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ نِسَائِهِ بِالبَقَرِ. [الحديث ٢٩٤ ـ أطرافه في: ٣٠٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٩، ٣٢٨، ١٥١٦، ١٥١٨، ١٥٥٦، ١٥٦٠، ١٥٦١، ١٥٦٢، ١٦٣٨، ١٦٥٠، ١٧٠٩، ١٧٢٠، ١٧٣٣، ١٧٥٧، ١٧٦٢، ١٧٧١، ١٧٧٢، ١٧٨٣، ١٧٨٦، ١٧٨٧، ١٧٨٨، ٢٩٥٢، ٢٩٨٤، ٤٣٩٥، ٤٤٠١، ٤٤٠٨، ٥٣٢٩، ٥٥٤٨، ٥٥٥٩، ٦١٥٧، ٧٢٢٩، ٢٩٢٥].

يعني به بَدْءَ هذا الجنس، وأنه كيف ظَهَرَ في الدنيا من كَتْم العدم، ولا يختص بأول أمره فقط كما مرَّ مفصّلاً في شرح قوله: بَدْءِ الوحي. وفي رواية قويّة: «أنَّ نساء بني إسرائيل كُنَّ يذهبن إلى المساجد فأخذن في التشوُّف إلى الرجال، فمُنِعْنَ عن المساجد، فأُلقي عليهن الحيض عقوبةً لهن». وعُلِم منه أن منع النساء عن المساجد سُنَّةٌ ماضية، والبخاري لم يُبَالِ بهذا الحديث، وأخذ من قوله: «هذا شيء كتبه الله على بنات آدم» أنه من الابتداء وليس بدؤه من بني إسرائيل، ولم يوفِّق بينهما أن بدأه وإن كان من بدء الزمان إلا أنه أُلقي على بني إسرائيل قهراً، فزِيد فيهن شيئاً نِقمةً. والله تعالى أعلم.

٢٩٤ ـ قوله: (سرف) هذه قصة حَجَّة الوداع، وأنا أبكي لمخافة فوات الحج.

قوله: (أَنُفِسْتِ) قيل: المجهول في الولادة والمعروف في الحيض، وقيل: لا فرق بينهما.

قوله: (غير أن لا تطوفي) إلخ. والسعي يترتب على الطواف فلا تسعى أيضاً[1].

قوله: (وضحى) وحمله محمد رحمه الله تعالى في «الموطأ» على دم التمتع، لأنهن كن متمتعاتٍ، والراوي لا يَبحث عن المعاني الفقهية ولا يراعيها، وإنما يرى صلوح اللغة فقط.

قوله: (بالبقر) قيل: الأزواج كن تِسعاً فكيف جاز عنهن بقراً؟ ولقائل أن يقول: إنه اسم جنس يجوز إطلاقه على البقرتين أيضاً، وعند النسائي: «بقرة» بتاء الوَحْدَة. قلت: وحينئذ غرض الراوي بيان الشركة في البقرة بدون التعرض إلى جميعهن أو بعضهن، فلا يَرِد أنه ثبت شركة جميعهن برواية النسائي. وهذا كالألِف واللام للجنس والاستغراق، فإن معنى قوله:

---

(١) ويترشَّح من تعليل شارح «الوقاية» أنَّ نهي الحائض عن الطواف لكونه في المسجد، والحائض لا تدخل المسجد. والصواب أن الطواف لو كان من الخارج لم يَجُزْ لها أيضاً، فالتعليل به غير سديد، وشارح «الوقاية» هو صدر الشريعة، وجَدُّه البرهان، وإليه نُسِب «المحيط البرهاني» و«الذخيرة» أيضاً من تصانيف قبيلته، ولذا يقال له: بيت الفقه، غير أن أكثر اشتغال صدر الشريعة كان بالمنطق، حتى أنه صنَّف فيه رسالته سماها «تعديل المنطق» ردّ فيها على ابن سيناء، وأراد قُطْبُ الدين أن يناظره مرةً فأرسل إليه تلميذه مبارك شاه ـ الذي هو شيخ للجُرْجَاني ـ ليأتي بأخباره، فلما بلغه وجده يُعَلِّم كتاباً في المنطق يرد عليهم ويجيب عنهم، فلما رأى مبارك شاه أن له شأن في المنطق كتب إلى شيخه أن لا يقصد إليه، فإنه يفضحه. كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز.

الحمد لله على الأول أنَّ جنسَ الحمد لله لا لغير الله، فمحطُّ الفائدة في جانب الخبر بخلافه في الثاني، فإنه يكون في المبتدأ، ويكون الإيجاب والسلب فيه، يعني: جميع أفراد الحمد لله تعالى دون بعضه، فلم تظهر فائدته في جانب الخبر، وقد بينًّا الفرق بينهما تفصيلاً في المقدمة.

واتفق أهل اللغة أن التاء في أسماء البهائم للوَحْدَة دون التأنيث، لكن الأولى في إرجاع الضمير أن يراعى اللفظ أيضاً. وفي «الكشاف»: أن قَتَادة لما ورد الكوفة دعا الناس أن يسألوه عما هم سائلوه، وكان أبو حنيفة رضي الله عنه إذ ذاك صغيراً، فقام وقال: إن نملَة سليمان كانت ذكراً أم أُنثى؟ فسكت، فقال أبو حنيفة رحمه الله: إنها كانت أنثى لقوله تعالى: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ﴾ [النمل: ١٨].

قلت: تأنيث الفعل فيه لأجْلِ اللفظ فقط، فلم يلزم كونها أنثى، ولم أجد أحداً من النُّحَاة يوافق الإمام في تلك المسألة غير ابن السِّكِّيت.

٣ ـ باب غَسْلِ الحَائِضِ رَأْسَ زَوْجِهَا وَتَرْجِيلِهِ

٢٩٥ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنْتُ أُرَجِّلُ رَأْسَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا حَائِضٌ. [الحديث ٢٩٥ ـ أطرافه في: ٢٩٦، ٣٠١، ٢٠٢٨، ٢٠٢٩، ٢٠٣١، ٢٠٤٦].

٢٩٦ ـ حدّثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسى قَالَ: أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ: أَنَّ ابْنَ جُرَيجٍ أَخْبَرَهُمْ قَالَ: أَخْبَرَنِي هِشَامٌ، عَنْ عُرْوَةَ أَنَّهُ سُئِلَ: أَتَخْدُمُنِي الحَائِضُ، أَوْ تَدْنُو مِنِّي المَرْأَةُ وَهِيَ جُنُبٌ؟ فَقَالَ عُرْوَةُ: كُلُّ ذلِكَ عَلَيَّ هَيِّنٌ، وَكُلُّ ذلِكَ تَخْدُمُنِي، وَلَيسَ عَلَى أَحَدٍ فِي ذلِكَ بَأْسٌ، أَخْبَرَتْنِي عَائِشَةُ: أَنَّهَا كَانَتْ تُرَجِّلُ، تَعْنِي رَأْسَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَهِيَ حَائِضٌ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَئِذٍ مُجَاوِرٌ فِي المَسْجِدِ، يُدْنِي لَهَا رَأْسَهُ، وَهِيَ فِي حُجْرَتِهَا، فَتُرَجِّلُهُ وَهِيَ حَائِضٌ.

٢٩٦ ـ قوله: (الحائض) قال الزَّمَخْشَري: إنه بدون التاء للسِّنّ، وبها لمن كانت تحيض في الحالة الراهنة، وهكذا الحامل والمُرضِع.

قوله: (مجاور) أي معتكف، وهذه لغة مختصة بأهل المدينة.

٤ ـ باب قِرَاءَةِ الرَّجُلِ فِي حَجْرِ امْرَأَتِهِ وَهِيَ حَائِضٌ

وَكَانَ أَبُو وَائِلٍ يُرْسِلُ خَادِمَهُ وَهِيَ حَائِضٌ إِلَى أَبِي رَزِينٍ، فَتَأْتِيهِ بِالمُصْحَفِ، فَتُمْسِكُهُ بِعِلَاقَتِهِ.

٢٩٧ ـ حدّثنا أَبُو نُعَيمٍ الفَضْلُ بْنُ دُكَينٍ: سَمِعَ زُهَيراً، عَنْ مَنْصُورِ ابْنِ صَفِيَّةَ: أَنَّ أُمَّهُ حَدَّثَتْهُ: أَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهَا: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَتَّكِىءُ فِي حَجْرِي وَأَنَا حَائِضٌ، ثُمَّ يَقْرَأُ القُرْآنَ. [الحديث ٢٩٧ ـ طرفه في: ٧٥٤٩].

هكذا المسألة عندنا، وفي «قاضيخان»: أنه يُكْرَه قراءة القرآن عند الجنازة قبل الغُسل وحوالَي النجاسة، وليس هكذا في الحائض، فإن نجاستها مستورة تحت الثياب.

قوله: (فتُمْسِكُهُ بعِلَاقَته) والمسألة عندنا أن ثوب اللابس في حكم اللابس، والذي على القرآن فهو في حكمه، فيجوز مَسُّه من ثوب منفصل أو غلاف منفصل إذا لم يكن مُشَرَّزاً. فهذه المسائل أقرب إلى مذهب الحنفية. وفي إسناده الفَضْل بن دُكَين، وهو اسم أبو نُعَيم، وقد وقع في إسناد مسلم أبو نُعَيم فقط، فلم يَعْرِفْهُ بعضُ الطلبة، وهو الفَضْل بنُ دُكَيْن كما في إسناد البخاري فاعلمه.

٥ ـ باب مَنْ سَمَّى النِّفَاسَ حَيضاً

٢٩٨ ـ حدّثنا المَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ يَحْيى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ: أَنَّ زَيْنَبَ ابْنَةَ أُمِّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ: أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهَا قَالَتْ: بَينَا أَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ مُضْطَجِعَةٌ فِي خَمِيصَةٍ، إِذْ حِضْتُ، فَانْسَلَلْتُ، فَأَخَذْتُ ثِيَابَ حِيضَتِي، قَالَ: «أَنُفِسْتِ؟» قُلتُ: نَعَمْ، فَدَعَانِي، فَاضْطَجعْتُ مَعَهُ فِي الخَمِيلَةِ. [الحديث ٢٩٨ ـ أطرافه في: ٣٢٢، ٣٢٣، ١٩٢٩].

قال الشارحون: إنَّ المرادَ منه مجرَّد بيان جواز إطلاق الحيض على النُّفاس وبالعكس، ولمَّا وَرَدَ في الحديث إطلاق النِّفاس على الحيض استفاد منه المصنِّف رحمه الله تعالى أنه يصح إطلاق الحيض على النفاس أيضاً، وإلا فالظاهر في الترجمة أن تكون: «مَن سمَّى الحيضَ نفاساً» لِمَا في الحديث من إطلاق النفاس على الحيض دون العكس. وقيل: إن في الترجمة تقديماً وتأخيراً، فالنِّفَاس مفعول ثان وحيضاً مفعول أول، وكان أصل العبارة هكذا: «من سمى حيضاً النفاس» كما في الحديث. قلت: وهل يجوز أن يكون المفعول الأول نكرة والثاني معرفة؟ فقيل: نعم كما في «حاشية المغني»:

كأنَّ سبيئةً من بيت رأس ... يكون مَزَاجُها عسلٌ وماءُ

وأقول: إن المصنِّف رحمه الله تعالى لا يريد بيانَ اللغة فقط، بل يريد أن النِّفاس هو دم الحيض، خرج بعد انفتاح فَم الرَّحِم، لأن الحامل إنما لا تَحيض لانسداد فم الرحم، فإذا خرج الولد انفتح فمه وتنفس بالدمَ، فالنِّفاس هو دم الحيض كان مُحْتَبَساً في الرحم لأجل المانع فإذا زال المانع دَرّ دُفعةً، وتلافى الطبعُ ما فاته، كما ترى في النوم، فإنك إذا سَهِرْتَ أو أَرِقْتَ يوماً، ثم غلب عليك النوم، فربما تنام أزيدَ مما كنتَ تعتاده تلافياً لما فات.

وذكر بعضهم نكته وهي: أن الدم إنما يصير غذاء للولد بعد أربعة أشهر، وبحساب عشرة في كل شهر يحصل أربعون يوماً، وهو أكثر مدة النفاس. ويتفرّع على هذا التحقيق أنَّ الحامل لا تحيض، وإليه تُشير قواعد الشرع، لأنها لو كانت تحيض كما ذهب إليه الشافعي ينبغي أن ينعدم من الشرع باب الاستبراء، فإن الشرع جعل الطَّمْثَ أمارة لبراءة الرحم، وإذا أمكن الحيض من الحامل أيضاً لم يَبْقَ أمارة للبراءة، فيلزم أن ينعدم هذا الباب رأساً.

قلت: وقد تحقق عندي أن الحامل أيضاً تحيض إلا أنه لا ينبغي أن يعتبره الشرع لِنَدْرَتِه وقِلّة وقوعه جداً. ثم من العجائب أن العُلُوق عند الفقهاء لا يكون إلا واحداً، كما قالوا في التوأمين، ويمكن العلوق على العلوق عند جالينوس، فكان ينبغي للفقهاء أن يستشيروا في هذه الأمور الأطباء، لأنهم أعلم بموضوعهم، ولكل فن رجال. وإنما تنبهت لهذا الشرح مما علّقه ابن بَطّال على الترجمة الآتية: «قول الله عز وجل: ﴿مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾ [الحج: ٥] فإنه فَهِم منها أن دم الحيض إذا صار غذاءً للولد فكيف تحيض الحامل، ولذا قال: إن غرض البخاري بإدخال هذا الحديث في باب الحيض تقوية مذهب من يقول إن الحامل لا تحيض، فمن ههنا انتقل ذهني إلى أنَّ المرادَ من هذه الترجمة أيضاً هو التقوية لمذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما عَلِمْتَ تقريره.

قوله: (ثِيَابَ حَيضتي) ويُستفاد منه أنَّ النساءَ كُنَّ يُعْدِدْنَ الثياب لحيضهن أيضاً، وكانت ثيابهن لعامة الأحوال على حِدَةٍ.

٦ ـ باب مُبَاشَرَةِ الحَائِضِ

٢٩٩ ـ حدّثنا قَبِيصَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفيَانُ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الأَسْوَدِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، كِلَانَا جُنُبٌ.

٣٠٠ ـ وَكَانَ يَأْمُرُنِي فَأَتَّزِرُ، فَيُبَاشِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ. [الحديث ٣٠٠ ـ طرفاه في: ٣٠٢، ٢٠٣٠].

٣٠١ ـ وَكَانَ يُخرِجُ رَأْسَهُ إِلَيَّ وَهُوَ مُعْتَكِفٌ، فَأَغْسِلُهُ وَأَنَا حَائِضٌ.

٣٠٢ ـ حدّثنا إِسْماعِيلُ بْنُ خَلِيلٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو إِسْحاقَ، هُوَ الشَّيبَانِيُّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الأَسْوَدِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَتْ إِحْدَانَا إِذَا كَانَتْ حَائِضاً، فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُبَاشِرَهَا، أَمَرَهَا أَنْ تَتَّزِرَ فِي فَوْرِ حَيضَتِهَا، ثُمَّ يُبَاشِرُهَا. قَالَتْ: وَأَيُّكُمْ يَمْلِكُ إِرْبَهُ كَمَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَمْلِكُ إِرْبَهُ؟! تَابَعَهُ خَالِدٌ وَجَرِيرٌ عَنِ الشَّيبَانِيِّ.

٣٠٣ ـ حدّثنا أَبُو النُّعْمَانِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الوَاحِدِ قَالَ: حَدَّثَنَا الشَّيبَانِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَدَّادٍ قَالَ: سَمِعْتُ مَيمُونَةَ تقول: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُبَاشِرَ امْرَأَةً مِنْ نِسَائِهِ، أَمَرَها فَاتَّزَرَتْ وَهيَ حَائِضٌ. رَوَاهُ سُفيَانُ عَنِ الشَّيبَانِيِّ.

ذهب محمد وأحمد رضي الله عنهما إلى أنه يُتَّقىٰ موضعُ الدم فقط، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف والشافعي رضي الله عنهم بالاجتناب عما دون السرَّة إلى الركبة، وهو ظاهر النص ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ يعني هو أصدق وأكثر تناولاً لمراتبه على مذهبنا، وهو سنة رسول الله ﷺ في عامة الأحاديث كما عند أبي داود: «أنَّ النبي ﷺ كان يأمرهن بالاتِّزار ثم يُبَاشِرُهنّ». أما ما رواه أبو داود في حديث أنّه قال: «ادني مني، فقلت: إني حائض، فقال:

وإن، اكشفي عن فخذيكِ، فكشفتُ فخذيّ، فوضع خَدَّه وصدره على فخذي وحَنَيْتُ عليه حتى دفىء ونام». فإسناده ضعيف على أنَّ المراد من الكشف هو الكشف عن الثوب الزائد، ولا يتعين في الكشف عن البدن، وبه أجاب النبي ﷺ سائلاً حين سأله عما يَحِلّ له من زوجته فقال: «لك ما فوق الإزار». رواه ابن ماجه بإسناد حسن. وهو الأحوط، وهو غير خفي.

أما قوله: «اصنعوا كلَّ شيء إلا النكاح» عند مسلم فيخصَّص عمومه لهذه الأدلة، ويبقى شيوعُه فيما سوى تحت الإزار، لأن عموم الكل في هذا الموضع عموم غير مقصود، والعموم إذا كان غير مقصود فهو ضعيف جداً كالعموم في قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] مع أنها لم تكن أوتِيَتْ من شيء واحد كله، فكيف بكل شيء، أو يقال: إنه كناية عن الاستمتاع بما تحت الإزار، وإن كان صريحاً في النكاح[1].

٧ ـ باب تَرْكِ الحَائِضِ الصَّوْمَ

٣٠٤ ـ حدّثنا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي زَيْدٌ، هُوَ ابْنُ أَسْلَمَ، عَنْ عِيَاضِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَضْحًى أَوْ فِطْرٍ، إِلَى المُصَلَّى، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ، فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ، فَإِنِّي أُرِيتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ». فَقُلْنَ: وَبِمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ العَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ». قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَلَيسَ شَهَادَةُ المَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ؟» قُلنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ؟» قُلنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا». [الحديث ٣٠٤ ـ أطرافه في: ١٤٦٢، ١٩٥١، ٢٦٥٨].

وفيه خلاف الخوارج، وليس عِدَادهم في أهل السنة لِيُعْتَدَّ بخلافهم، ونُقِل في الحكايات أن حواء عليها السلام أُمِرَتْ أن لا تصلّي في أيام حيضها، فقاستِ الصومَ عليها، فعُوتبت وأُوجب عليها قضاؤه. ولم أره روايةً، نعم رأيت أنها إذا دَمِيَتْ بعد نزولها في الدنيا سألتْ آدم عليه السلام عنه، فأُوحي إليه أنه عتاب. وعندي هذا العتاب مخصوص بهذه الدار مَن ينزل فيها

---

(١) قلت: قد علمت من نظر الشيخ رحمه الله تعالى في إقامة المراتب مراراً، فيمكن أن يقال: إنه يتَّقي عن موضع الدم وعما تحت الإزار كليهما، إلاّ أن الأمر بالاتقاء عن موضع الطَّمْث أوكد، وهذا كالفرق بين مباشرتهن في فوح حيضتهن وبعده، كما عند أبي داود: «كان رسول الله ﷺ يأمرنا في فوح حيضتنا أن نَتَّزِر ثم يباشرنا»، وكما عنده عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «إذا أصابها في أول الدم فدينار، وإذا أصابها في انقطاع الدم فنصف دينار»، فهذه الفروق كلها تبنى على إقامة المراتب، وحينئذٍ ما نُقِل من التوسيع في أمر الحائض كله يُحمل على أنه كان عند عدم الفوران. والحاصل أن الاتقاء عن موضع الطَّمْث أوكد مع أن المطلوب الاتقاء عما تحت الإزار أيضاً، ثم هذا الاتقاء في فوح الحيض أوكد، وفي آخره أخف، وبه تجتمع الأحاديث كلها.

يُعَاتَب هذا العتاب، ويُبتلى به، ومن يتركها مهاجراً إلى الله ويصعد إلى مأواه يخلص منه، كما أن آدم عليه السلام حين أكل الحَبَّة وأحس بحاجة الغائط نُودي أن اهبط منها، فإنها ليست بموضع الألواث، واذهب إلى مكان فيه ذلك. ولم يكن يعلم قبلَه عورتَه، فاطلع عليها بعده، وأشار القرآن إليهما. ثم الفرق بين قضاء الصلوات والصيام كما هو مذكور في «الهداية».

واعلم أنَّ الطهارةَ شرط للصلاة عند عامتهم، وكذا صرحوا في الحج أن الطهارة في المناسك واجبة في بعضها وسنة في بعضها، كسَتْرِ العورة، فإنه وإن كان فرضاً في الخارج وفي عامة الأحوال إلا أنه من شرائط الصلاة وواجبات الحج، فاتفقوا في اعتبار الطهارة في العبادتين.

قلت: وقد تبين لي أنها معتبرَة في الصيام أيضاً، ولم يُنَبِّه عليه أحد، فالعبادات كلها لا تتكامل إلا بالطهارة، ومن أدخل فيها نقيصةً انتقصت عبادته، وعليه قوله ﷺ في الجُنُب «لا صوم له»[1]، وفي المُحْتَجِم: «أفطر الحاجم والمحجوم». ثم لا يخفى عليك أن هذه النقيصة في النظر المعنوي دون نظر الفقيه، فإنه يقتصر على أحكام الدنيا كالغِيبة في الصوم، فإنه إفطار معنًى، لأنها أكل اللحم معنى، وإن لم يكن حساً. والحاصل: أنَّ الحدثَ كما ينافي الصلاة كذلك ينافي الصيام أيضاً، وإن كان فرقٌ بين جهتي المنافاة.

٨ ـ باب تَقْضِي الحَائِضُ المَنَاسِكَ كُلَّهَا إلاَّ الطَّوَافَ بِالبَيتِ

وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ: لَا بَأْسَ أَنْ تَقْرَأَ الآيَةَ. وَلَمْ يَرَ ابْنُ عَبَّاسٍ بِالقِرَاءَةِ لِلجُنُبِ بَأْساً. وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَذْكُرُ اللَّهَ عَلَى كُلِّ أَحْيَانِهِ. وَقَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ: كُنَّا نُؤْمَرُ أَنْ يَخْرُجَ الحُيَّضُ فَيُكَبِّرْنَ بِتَكْبِيرِهِمْ وَيَدْعُونَ. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَخْبَرَنِي أَبُو سُفيَانَ: أَنَّ هِرَقْلَ دَعَا بِكِتَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَرَأَ فَإِذَا فِيهِ: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيم، وَ: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ﴾ [آل عمران: ٦٤] الآية. وَقَالَ عَطَاءٌ، عَنْ جَابِرٍ: حَاضَتْ عَائِشَةُ فَنَسَكَتِ المَنَاسِكَ كلها، غيرَ الطَّوَافِ بِالبَيتِ، وَلَا تُصَلِّي. وَقَالَ الحَكَمُ: إِنِّي لأَذْبَحُ وَأَنَا جُنُبٌ، وَقَالَ اللَّهُ تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١].

٣٠٥ ـ حدّثنا أَبُو نُعَيم قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ العَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ القَاسِمِ، عَنِ القَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ لا نَذْكُرُ إِلَّا الحَجَّ، فَلَمَّا جِئْنَا سَرِفَ، طَمِثْتُ، فَدَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ وَأَنَا أَبْكِي، فَقَالَ: «مَا يُبْكِيك؟»

---

(١) قالوا: إن لغة العرب كانت تسعمائة ألف، دُوِّن منها ثلاثمائة ألف، وأما اليوم فلا يوجد منها أيضاً إلا ثمانون ألفاً (٨٠,٠٠٠) ثلاثون ألفاً في «صحاح الجوهري» وعشرون ألفاً سواها في «القاموس»، فصارت خمسون ألفاً، ثم في «لسان العرب» ثلاثون ألفاً أخرى، فصار المجموع ثمانين ألفاً. ورأيت في مقولة الأصمعي أن ثلاثة أشياء جاءت من اليمن: الوَرْس، والعُصْفُر، والعَصْبُ. فدل على كونه مجلوباً من اليمن، مع أنه على معناه المشهور يوجد في البلاد ههنا أيضاً. كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز.

قُلتُ: لَوَدِدْتُ وَاللَّهِ أَنِّي لَمْ أَحُجَّ العَامَ. قَالَ: «لَعَلَّكِ نُفِسْتِ؟» قُلتُ: نَعَمْ، قَالَ: «فَإِنَّ ذٰلِكِ شَيءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ، فَافعَلِي مَا يَفعَلُ الحَاجُّ، غَيرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالبَيتِ حَتَّى تَطْهُرِي».

أباح المصنِّف رحمه الله تعالى للحائض والجُنُب أن يقرآ القرآن.

قوله: (وقال إبراهيم) وهو النَّخَعِي، وفي قراءة الآية خلاف بين الكرخي والطحاوي، وهما معاصران، وأظن أن الطحاوي كان شيخاً وهذا شَرخاً إذ ذاك، فذهب الطحاوي إلى إباحة القراءة بما دون الآية لهما، ومنع عنها الكرخي مطلقاً.

قلت: ولعلَّ نظر الطحاوي أن التحدي لمَّا لم يقع إلا بالآية، فالإعجاز يكون فيها، بخلاف المفردات، فإنها مستعمَلَة فيما بينهم أيضاً، فلا إعجاز فيها، ولذا لم يقع التحدي بها. على أنَّا لو منعنا عنها يلزم الحَجْر عن التكلم، لأن مفرداتِ القرآن ومفردات كلامهم سواسية. وهذه حقيقة عظيمة راعاها الطحاوي ونَبَّه عليها، حيث دل على أن ما دون الآية ومفرداتها لا يسمى قرآنا، ولا يكون له حكمه، فيجوز قراءته ومَسّه، ولو لم يدلَّ عليه لبقينا في حيرة ولم نَدْرِ أن ما دون الآية قرآن أم لا. والذي يَسبِق إلى الذهن في الظاهر أن مجموعَه قرآنٌ بما فيه، فيكون كل لفظ قرآناً، ويُشْكِل الأمر، فَنَبَّه على أن القرآن لا يُطلَق على ما دون الآية بل يقال له: إنه من القرآن وجُزء منه، وهو معنى ما في «المشكاة».

فَضَّل فيه القرآن على الأذكار مع أنَّ جُلَّ الأذكار جزء من القرآن، فجعلها من كلام الله ولم يجعلها كلامَ الله بعينه، فدلَّ على أنَّ الإعجاز في قيام هيئة الآية. وتلك الكلمات لمّا لم تكن آيةً كاملة لم تكن معجزة، فلم تكن كلام الله، بل من كلام الله فانحطت درجتها عنه.

وعندنا تفصيلٌ آخرُ أيضاً، وهو: أن قراءة الآية إن كانت بطريق التلاوة لا يجوز، وإن كانت بطريق الذِّكْر فيجوز. ثم اختُلِف في اشتراط اشتمالها على مضمون الذِّكر وعدمه، ثم إن المصنِّف رحمه الله تعالى أخرج قِطعة من قصة عبد الله بن رَوَاحة في صلاة الليل، وهي مفصَّلة عند الدارقطني، وفيها دليل على أنَّ الجُنُب ليس له أن يقرأ القرآن، «فإن زوجتَه رأتهُ يطأ جاريةً له، فغارت عليه، فوجدته نائماً، فجلست على صدره وهددته بالقتل، فقال ابن رَوَاحة: ما جامعتُها، فجعل يقرأ أشعاراً يُريبها كأنه يقرأ قرآناً، ولم تكن قارئةً، فحسِبته قرآناً وأرسلته»، فدلّ على أنَّ القرآن كان ممنوعاً على الجنب عندهم بحيث كان يعلمه مَن قرأ ومن لم يقرأ.

قوله: (ولم يَرَ ابن عباس رضي الله عنه) . . . إلخ. ولنا أحاديثُ مرفوعةٌ أخرجها أصحاب السنن.

قوله: (وكان النبي ﷺ يذكر الله على كل أحيانه) وشَرَحَهُ بعضهم أن المراد من الذِّكر هو الذكر القلبي، وليس بسديد عندي، فإنه لا يُقال له ذِكر لغةً، إنما هو فِكرٌ، والذي يعرفه أهل اللغة هو الذكر باللسان، جهراً كان أو سراً، والمراد عندي أنه كان يذكر الله في كل أحيانه المتواردة، لأن حال الإنسان على نحوين: حاله المتشابه، والثاني: المتوارد، أعني به كالقيام من القعود وبالعكس، ودخوله في المسجد والخروج منه، وكذا دخوله في السوق والبيت

والخلاء، والخروج منها، وإيواؤه إلى فراشه ونومه ويقظته وغير ذلك.

فإذا كان حاله من نوع واحد فهو حال متشابه، وإذا تواردت عليه الأحوال واحداً بعد واحد فهي الأحوال المتوارِدة، فالمراد من أحيانه وأحواله هي تلك الأحيان والأحوال، وأذكارها مبسوطة في كتب الحديث، وقد أُفرِد لها بالتصنيف أيضاً؛ وإلا فيُشْكِل على الإنسان تصوره وإمكانه، فإن من الأحيان دخولَه في الخلاء ومنها أوانُ تكلمه من غير الذكر، فكيف يَصْدُق أنه كان يذكر في كل أحيانه، فإنه يستلزم أن يكون معطلاً عن سائر الأفعال سواه. وتبيَّن مما قلنا إن أذكارها كانت مبسوطةً ومنسحبة على الأحوال المتواردة كما يُعْلَم بالمراجعة إلى حال الأدعية مع كونه ذاكراً في عامة الأحوال المتشابهة أيضاً، أو يقال معنى قوله: «كان يذكر الله» أي لم يكون ممنوعاً عنه.

قوله: (ويدعون) واعلم أنَّه لا دعاء بعد صلاة العيدين، لأنَّ المطلوب ههنا اتصال الصلاة والخُطبة، ولا ينفع فيه التمسك بالإطلاقات، وإنما يَسُوغ التمسك من الإطلاقات فيما لم تكن له مادة في خصوص المقام، وصلاته تلك لم تزل إلى تسع سنين، ولم يَنْقُل أحدٌ فيها الدعاء بعدها، فلا يصح فيها التمسك بالإطلاقات: كرفع اليدين في تكبيرات العيدين ثبت في الأحاديث في خصوص هذه الصلاة، فالتمسك على كراهته بقوله: «ما لي أراكم رافعي أيديكم كأذناب خيلِ شمس» باطل، وكالجمع في عَرَفَة والمُزْدَلِفة، فإنه ثابت بأدلته، والتمسك بما يخالفه على نفيه باطل، وأمثلته غير قليلة.

قوله: (فإذا فيه)... إلخ. وكتابة آية إلى كافر واسعة عندنا أيضاً.

قوله: (وقال الحكم) وفي «الهداية» في باب الأذان: أن الطهارة تُستحبُّ لكل ذِكر، وذهب صاحب «البحر» إلى أن التيمم لمّا لم تُشْتَرَط له الطهارة مفيد مع وجدان الماء أيضاً، كتيممه ﷺ لردِّ السلام في رواية أبي الجُهَيم.

قوله: (ولا تأكلوا)... إلخ. وفيه حكاية وهي أن الشافعية رحمهم الله تعالى أقاموا حفلة في زمن ابن سُرَيج الشافعي رحمه الله تعالى وتناجَوا من قبل أن يَسأل فيه سائل عن مسألة المُصَرَّاة لتظهر سخافة مذهب الحنفية، ففعل، فأجابه ابن سُرَيج أن فيها خلافاً بين أبي حنيفة رحمه الله تعالى وبين النبي ﷺ، فأقام الحنفية بعدها حفلة أخرى لجوابهم وتناجَوا مثلهم لمثله، فسأل فيها سائل عن متروك التسمية عامداً، فقام رجل وقال: فيه خلافٌ بين الإمام الشافعي رحمه الله تعالى وبين رَبِّ العزة. ولا حول ولا قوة إلا بالله.

٩ - باب الاسْتِحَاضَةِ

٣٠٦ - حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ: قَالَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي لَا أَطْهُرُ، أَفَأَدَعُ الصَّلَاةَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّمَا ذلِكَ عِرْقٌ وَلَيسَ بِالحَيضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الحَيضَةُ فَاتْرُكِي الصَّلَاةَ، فَإِذَا ذَهَبَ قَدْرُهَا، فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي».

واشتقاقه من الحيض، فكيف يمكن أن يكون بينهما فرقٌ لغةً، وإنما يقولون: استُحِيضت المرأة إذا غلب عليها الدم، ثم الفقهاء يجعلون منه حيضاً واستحاضة على حسب أحكامهم، والحديثُ يُحْمَل على اللغة دون العُرْف الحادِث. ثم إن الفرق بين دم الحيض والاستحاضة عسيرٌ جداً لا يمكن من حُذَّاقِ الأطباء أيضاً، فلا بد أن يُتَوَسَّع في الأحكام.

ثم إن الدِّعامة في هذا الباب عنوانان: الأول: عِدَّة الأيام والليالي، والثاني: الإقبال والإدبار، والأول أقربُ إلى نظر الحنفية، لأنه إحالة على عادته بدون تعرض إلى الألوان، والثاني أقربُ إلى الشافعية لإيمائه إلى التمييز بالألوان. واستفدتُ من «سنن البيهقي» أنَّ المحدثين أيضاً فَهِمُوا بينهما فرقاً ولذا يُغَلِّطون الرواةَ إذا تفرَّد أحدُهم بذكر أحد العنوانَين مكان الآخر، وعليه مشى أبو داود في كتابه فبوَّب مرةً بمَن قال: تدعُ الصلاةَ في عدة الأيام التي كانت تحيضهن، وأخرى: إذا أقبلت الحيضةُ تدعُ الصلاة. ومن ذكر منهم أحدَهما مكان الآخر نُسِب إلى الوَهَم، ولم أدرِ من كتاب البخاري أنه راعى هذا الفرق أم لا.

أقول: أما الرواة فإنهم لا يفرقون بينهما حتى إنهم يذكرون أحدهما مكان الآخر كما مرّ في «صحيح البخاري». نعم ذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في «الأم» إلى الفرق بينهما، ثم إنه وإن مرَّ مني أن العنوان الأول أقرب لمذهب الحنفية لكنه ما تبيَّن آخراً ـ وأن الإنصاف خيرُ الأوصاف ـ أنَّ محطَّ هذا العنوان ليس إلغاءَ مسألة التمييز أو اعتبار مسألة العادة، بل هو بيان المقدار يعني أنه فوَّض التردُّدَ في عدد أيام الحيض إلى أيام عادتها، فلتعتبرها على عادتها ستة أو سبعة، فالتفويض إلى العادة لهذا لا لإلغاء مسألة التمييز. وقد مرَّ الكلام فيه مفصلاً في كتاب الغُسل، وإنما ذكرناه ثانياً لبعض المغايرة وبعض الفوائد. راجع «الجوهر النقي».

١٠ ـ باب غَسْلِ دَمِ المَحِيضِ

٣٠٧ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ هِشَام، عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ المُنْذِرِ، عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّهَا قَالَتْ: سَأَلَتِ امْرَأَةٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيتَ إِحْدَانَا، إِذَا أَصَابَ ثَوْبَهَا الدَّمُ مِنَ الحَيضَةِ، كَيفَ تَصْنَعُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا أَصَابَ ثَوْبَ إِحْدَاكُنَّ الدَّمُ مِنَ الحَيضَةِ، فَلتَقْرُصْهُ، ثُمَّ لِتَنْضَحْهُ بِمَاءٍ، ثُمَّ لِتُصَلِّي فِيهِ».

٣٠٨ ـ حدّثنا أَصْبَغُ قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ القَاسِمِ: حَدَّثَهُ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيضُ، ثُمَّ تَقْتَرِصُ الدَّمَ مِنْ ثَوْبِهَا عِنْدَ طُهْرِهَا، فَتَغْسِلُهُ وَتَنْضَحُ عَلَى سَائِرِهِ، ثُمَّ تُصَلِّي فِيهِ.

وأجمعت الأُمَّة على نجاسته، ومع ذلك استعمل فيه لفظ النَّضحِ، فليتنبه.

٣٠٧ ـ قوله: (سألتِ امرأةٌ) واختُلِف في اسمها.

١١ ـ باب الاعْتِكَافِ لِلمُسْتَحَاضَةِ

٣٠٩ ـ حدّثنا إِسْحاقُ قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ خَالِدٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اعْتَكَفَ مَعَهُ بَعْضُ نِسَائِهِ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَرَى الدَّمَ، فَرُبَّمَا وَضَعَتِ الطَّسْتَ تَحْتَهَا مِنَ الدَّمِ. وَزَعَمَ عكرمة أَنَّ عَائِشَةَ رَأَتْ مَاءَ العُصْفُرِ، فَقَالَتْ: كَأَنَّ هذا شَيْءٌ كَانَتْ فُلاَنَةُ تَجِدُهُ. [الحديث ٣٠٩ ـ أطرافه في: ٣١٠، ٣١١، ٢٠٣٧].

٣١٠ ـ حد قُتَيبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيعٍ، عَنْ خَالِدٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتِ: اعْتَكَفَتْ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ امْرَأَةٌ مِنْ أَزْوَاجِهِ، فَكَانَتْ تَرَى الدَّمَ وَالصُّفْرَةَ، وَالطَّسْتُ تَحْتَهَا، وَهيَ تُصَلِّي.

٣١١ ـ حدّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ، عَنْ خَالِدٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ بَعْضَ أُمَّهَاتِ المُؤْمِنِينَ اعْتَكَفَتْ وَهيَ مُسْتَحَاضَةٌ.

وفي فقهنا أنَّ المرأةَ تعتكف في مسجد بيتها لا في مسجد الجماعة.

قلت: والمراد به بيان الأولى كما في «البدائع» لأنه قد ثبت اعتكاف بعض أزواج النبي ﷺ في مسجده، ولكنه ﷺ لم يرضَ به، بل أمر مرةً بتقويضِ خِبَمِهنّ وقال: «آلبِرَّ يُردن»

فالحاصل: أنه لم يُرَغِّبْهُنَّ في ذلك، فإن فعلنَ من عند أنفسهن لم يَنْهَ صراحةً على شأن خاطرهن، فكأنه رضًى مع الكراهة، كما في النهي عن حضورهن في الجماعة، فما في «الدرّ المختار» من لفظ الكراهة محمول على التنزيه عندي، ولا أجترىء أن أحكم على أمر ثبت في مواجهة النبي ﷺ أنه مكروهٌ تحريماً، والعَجَب من السيوطي حيث قال في «حاشية النسائي»: إن ارتكاب الكراهة تحريماً جائز للنبي ﷺ لأنه شارع، فيكون ثواباً في حقه! قلت: والذي علمناه أن ارتكابه معصيةٌ باتفاق بيننا وبين الشافعية، فلا أدري ماذا أراد به! وراجع كلام ابن رُشْد لتنقيح المذاهب في مسألة الباب.

فائدة: كتب المَقْبلي أنَّ النَّاسَ سلكوا في الحنفية مسلك التعصُّب، والمَقْبلي عالم جيد من علماء اليمن.

٣٠٩ ـ قوله: (**العصفر**) ترجمته "كسمبه"، ويَنْبت في الكشمير فيصير زعفران، وينبت الزعفران في الهند فيصير عُصْفُراً.

١٢ ـ باب هَل تُصَلِّي المَرْأَةُ فِي ثَوْبٍ حَاضَتْ فِيهِ

٣١٢ ـ حدّثنا أَبُو نُعَيم قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ: قَالَتْ عَائِشَةُ: مَا كَانَ لإِحْدَانَا إِلَّا ثَوْبٌ وَاحِدٌ، تَحِيضُ فِيهِ، فَإِذَا أَصَابَهُ شَيءٌ مِنْ دَمٍ، قَالَتْ بِرِيقِهَا، فَقَصَعَتْهُ بِظُفرِهَا.

والمحدثون ترجموا لإثبات تعدد ثيابهن ثوب لحيضهن وثوب لطهرهن كما ترى.

قوله: (قالت بريقهن) وعلم منه أن الريق مطهر فما طعن به المدعون العمل بالحديث على فقهنا مردود بالنصر الصريح وحديث الصحيح.

١٣ - باب الطِّيبِ لِلمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ المَحِيضِ

٣١٣ - حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الوَهَّابِ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيدٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ حَفْصَةَ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ، قَالَتْ: كُنَّا نُنْهى أَنْ نُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ، إِلَّا عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً، وَلَا نَكْتَحِلَ، وَلَا نَتَطَيَّبَ، وَلَا نَلْبَسَ ثَوْباً مَصْبُوغاً إِلَّا ثَوْبَ عَصْبٍ، وَقَدْ رُخِّصَ لَنَا عِنْدَ الطُّهْرِ، إِذَا اغْتَسَلَتْ إِحْدَانَا مِنْ مَحِيضِهَا، فِي نُبْذَةٍ مِن كُسْتِ أَظْفَارٍ، وَكُنَّا نُنْهى عَنِ اتِّبَاعِ الجَنَائِزِ. قَالَ: رَوَاهُ هِشَامُ بْنُ حَسَّانٍ، عَنْ حَفْصَةَ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. [الحديث ٣١٣ - أطرافه في: ١٢٧٨، ١٢٧٩، ٥٣٤٠، ٥٣٤١، ٥٣٤٢، ٥٣٤٣].

٣١٣ - قوله: (أن تحد على ميت...) وهكذا أجاز محمد رحمه الله تعالى الحِدَاد لغير الزوج أيضاً إلى ثلاثة أيام، والإحداد عندنا للمطلَّقة أيضاً، ولم يوافقنا فيه غير إبراهيم النَّخَعِي.

قوله: (ثوب عَصْبٍ)[1] وقد اختُلف في تفسيره بفقدانه في زماننا، وراجع «معجم البلدان» للحَمَوي الحنفي في ذكر مخاليف اليمن، والمشهور أنه ثوب تُتَّخذ من (كلاوه)، وأجازه مالك إن لم يكن رفيعاً وثميناً، ومنعه الحنفية والشافعية كما نقله النووي، ونَسَب إلى أحمد الجواز. وفي «فتح القدير» عن «كافي الحاكم» أن القصب[2] مكروه، ولا يُدْرَىٰ أنه تصحيفُ عَصْبٍ أو المسألة

---

(١) قلت: وقد ظهر لي وقتَ الكتابة أن العصب هو القَصَب، لأن العصب بعد الصبغ، يَظهر كالقصب عُقْدَةً بعد عقدة، وذلك لأن العَصْبَ هو الشَّدُّ، وكانوا يأخذون قصة من الخيط فيُشدُّون عليها كالعُقَد، ثم يصبغونها، ثم يَحُلّون موضع العُقَد فيبقى تحته بياض غير مصبوغ وسائره مصبوغاً، فيظهر كالقصب، فإن فيه أيضاً عُقَداً. والله تعالى أعلم بالصواب. ثم رأيت الطحاوي مرَّ عليه في «مشكله» في باب إن العُصْفُر هل هو من الطيب أم لا؟ فقرر أن العصفر طِيبٌ ولذا نُهيت الحَادَّةُ أن تَلْبَسها، ثم قال قائل: إن النهي عنه للزينة لا لكونه طيباً فأجاب عنه أن النهي عنه: لو كان لأجل الزينة لنُهِيَتْ عن الثوب العَصْبِ، لأنه من الزينة فوق الثوب المُعَصْفَر، ثم قال: وفيه ما يَشُدّ مذهبَ الذين يذهبون في العصفر أنه ممنوع في الإحرام، وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه، ففيه دليل على أنه ثوب زينة، فلا أدري أنه كيف يُباح للحادة والله تعالى أعلم بالصواب.

(٢) واعلم أن الله تعالى إذا أراد أن يخلق ولداً يُوكل برَحِم أمه مَلَكاً، فيتطور أطواراً بين يديه وحراسته من نطفة إلى علقة، ومن علقة إلى مُضْغة، حتى يكون خلقاً آخر كآلة الميكانيك في الدنيا لا تتحرك بأنفسها بل ينصب عليها رجل ينظِّم أمرها، فحركاتها وسكونها كلها تكون بنظم معين في أوقات معينة، بأعين رجل ذي تجربة، متيقظ واقف بها، فليُفْهَم مثله في أمر الولد والرَّحم والمَلَك، ثم إن بعض الناس أنكروا بنفخ الروح في أربعة أشهر، وزعموا أنه خلافُ قولِ الأطباء، وهل حَمَلَهم على ذلك القول غير المَسْخ؟ على أنه قد صرَّح داود الأنطاكي بنفخ الروح في تلك المدة، وهذا الرجل هو محمد حسن الأمر وهي صنف تفسيراً وحرَّف الآيات وأوّلها بغير تأويلها ووضعها في غير مواضعها، ثم تبعه الناس في غواياه مثل السيد أحمد ومتنبىء القاديان مرزا غلام أحمد وتمسكوا منه لتحريفاتهم في مواضع، فإنه كان رئيسهم في ذلك، غير أنه لم يَدَّعِ دعوى لنفسه، وأما لَعِينُ القاديان فانتفع من تفسيره وانتحل محرفاته، ثم ادَّعى لنفسه النبوة. أذاقه الله سوء العذاب. كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز بالهندية.

فيه؟ ثم لم أزل أتفكّر في مناط الاستثناء أنه كونه رخيصاً ومحقَّراً، أو كونه مروّجاً فيهن.

وسياق الحديث يدل على أنه كان محقراً عندهم، ولذا أُبيح في الإحداد، وما فَسّر به عامةُ الناس يُشْعِر بكونه ثميناً، ووجهه أنه لم يتنقَّح عندهم المناط حتى أن ابنَ القيِّم مرَّ عليه ولم يكتب شيئاً شافياً، والذي يظهر لي أن ثوب العَصْب ثميناً كان أو رخيصاً، خشناً كان أو رقيقاً، إنما أُبيح لهنّ في الإحداد لأنه كان هو لباسهن إذ ذاك، فلو مُنِعْنَ عنه أيضاً لضاق الأمر عليهن لقلة الثياب إذ ذاك، فكأنه من باب اختلاف عصر وزمان لا دليل وبرهان. ثم إن عند النسائي: «ولا ثوب عَصْب» بدل الاستثناء في هذا الحديث بعينه، فانعكس المراد، ولا أعلم أيهما أصح. والله تعالى أعلم. ويمكن أن يكون تصحيف «إلا» حرف الاستثناء.

٣١٣ ـ قوله: (كست) قيل: هو كب ويقال له: القُسْط، يوجد في بلاد الكشمير والصين.

قوله: (أظفار) وفي نسخة: «ظَفَار» قرية في أطراف البحرين، وإن كانت النسخة «الأظفار» فهو نوع طيب كان النساء يجعلنه على هيأة الظفر، وترجمته "نك".

١٤ ـ باب دَلْكِ المَرْأَةِ نَفسَهَا إِذَا تَطَهَّرَتْ مِنَ المَحِيضِ، وَكَيفَ تَغتَسِلُ، وَتأْخُذُ فِرْصَةً مُمَسَّكَةً، فَتَتَّبِعُ بها أَثَرَ الدَّمِ

٣١٤ ـ حدّثنا يَحْيى قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَينَةَ، عَنْ مَنْصُورِ ابْنِ صَفِيَّةَ، عَنْ أُمِّهِ، عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ غُسْلِهَا مِنَ المَحِيضِ؟ فَأَمَرَهَا كَيفَ تَغْتَسِلُ، قَالَ: «خُذِي فِرْصَةً مِنْ مِسْكٍ، فَتَطَهَّرِي بِهَا». قَالَتْ: كَيفَ أَتَطَهَّرُ بها؟ قَالَ: «سُبْحَانَ اللَّهِ، تَطَهَّرِي». فَاجْتَبَذْتُهَا إِلَيَّ، فَقُلْتُ: تَتَبَّعِي بِهَا أَثَرَ الدَّمِ. [الحديث ٣١٤ ـ طرفاه في: ٣١٥، ٧٣٥٧].

والدَّلك شرط عند مالك كما علمتَ، ولا شك في كونه مطلوباً عندنا أيضاً.

قوله: (فِرْصَة) "أون كى جتيا".

٣١٤ ـ قوله: (مُمَسَّكَة) قيل: من المِسْك، وقيل: من المَسْك بمعنى الجِلْد، قرىء مُمْسِكَة من الإمساك، وعلى الأوَّلَين يَرِد اعتراض الاشتقاق. وراجعه في مواضعه.

قوله: (فتطهري بها) فإن كان مُمَسَّكَة من المِسْك فوجه الإشكال أن المِسْكَ لا يُتَطَهَّرُ به، بل يُتَطَيَّب به، فلم تفهم معنى التطهر بالمِسك، وإن كان من المَسْك بالفتح، فوجه الإشكال عدم درايتها طريق التطهر، حتى جذبتها عائشة رضي الله عنها وعلَّمتها.

١٥ ـ باب غُسْلِ المَحِيضِ

٣١٥ ـ حدّثنا مُسْلِمٌ قَالَ: حَدَّثَنَا وُهَيبٌ قَالَ: حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ، عَنْ أُمِّهِ، عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ امْرَأَةً مِنَ الأَنْصَارِ، قَالَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ: كَيفَ أَغْتَسِلُ مِنَ المَحِيضِ؟ قَالَ: «خُذِي فِرْصَةً مُمَسَّكَةً، فَتَوَضَّئِي ثَلاثاً». ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَحْيَا، فَأَعْرَضَ بِوَجْهِهِ، أَوْ قَالَ: «تَوَضَّئِي بِهَا». فَأَخَذْتُهَا فَجَذَبْتُهَا، فَأَخْبَرْتُهَا بِمَا يُرِيدُ النَّبِيُّ ﷺ.

٣١٥ - قوله: (توضئي) من الوَضَاءة فهو ههنا على اللغة، فالوُضوء أمرٌ شرعي، والطهاة أمرٌ حسي اعتبرها الشارع وضوءاً لأجل الوضاءة.

١٦ - باب امْتِشَاطِ المَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ المَحِيضِ

٣١٦ - حدّثنا مُوسى بْنُ إِسْماعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنا إِبْرَاهِيمُ قَالَ: حَدَّثَنا ابْنُ شِهَاب، عَنْ عُرْوَةَ: أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ: أَهْلَلْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الوَدَاعِ، فَكُنْتُ مِمَّنْ تَمَتَّعَ وَلَمْ يَسُقِ الهَدْيَ، فَزَعَمَتْ أَنَّهَا حَاضَتْ، وَلَمْ تَطْهُرْ حَتَّى دَخَلَتْ لَيلَةُ عَرَفَةَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هذهِ لَيلَةُ عَرَفَةَ، وَإِنَّمَا كُنْتُ تَمَتَّعْتُ بِعُمْرَةٍ؟ فَقالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «انْقُضِي رَأْسَكِ، وَامْتَشِطِي، وَأَمْسِكِي عَنْ عُمْرَتِكِ» فَفَعَلتُ، فَلَمَّا قَضَيتُ الحَجَّ، أَمَرَ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ، لَيلَةَ الحَصْبَةِ، فَأَعْمَرَنِي مِنَ التَّنْعِيمِ مَكَانَ عُمْرَتِي الَّتِي نَسَكْتُ.

٣١٦ - قوله: (فكُنت ممن تمتع ولم يَسُقِ الهدي) واعلم أنَّ النبيَ ﷺ لمَّا خرج للحج نادى به في الناس، وكانت العمرة في أشهر الحج في زمن الجاهلية من أفجر الفجور، فأهلَّ أكثرهم بالحج، ثم لمَّا أراد النبي ﷺ أن يُعَلِّمهم أن العمرة قد دخلت في الحج إلى يوم القيامة أمرهم برفض إحرام الحج وجعله عمرةً، فمن لم يكن عنده هديٌ رفض الحجَّ وصار متمتعاً بغير سَوْق الهدي، أما من كان عندهم هدي فلم يرفضوا إحرامهم لمكان الهديِ، ومن ههنا علمتَ أن لا خلاف بين من قال: لا نرى إلا الحج، وبين من ذكر التمتع.

ثم المسألة عندنا أن المتمتع يجمع بين العمرة والحج، بأن يأتي أفعال العمرة أولاً ثم يأتي بأفعال الحج، فإن كان غيرَ سائقِ الهديَ يَحِلّ بعد عمرته ويُحْرِم بالحج يوم التروية، وإلا يبقى محرماً ثم يُحْرِم بالحج يوم التروية. واختُلف في عائشة رضي الله عنها أنها كانت قارنة أو مُفْرِدة؟ فقال الحنفية: إنها كانت أحرمت بالعمرة أولاً كما في الرواية الآتية: «وكنتُ ممن أهلَّ بعمرة» ثم إذا حاضت ولم تَطْهُر حتى قَرُبَ الوقوف رفضتها وأحرمت بالحج، وصارت مفرِدةً ثم اعتمرت بعد الفراغ عن الحج مكان عمرتها التي كانت رفضتها.

قوله: (امتشطي) من المَشْط يقال: سَرَّح الشعر أي خَلَّص بعضَه عن بعض، ورَجَّلَه أي جعله مستقيماً حتى لا يبقى فيه الجُعُودة، ويقال امتشطت المرأة شعرها أي مشطتها بالمُشْط وهذا صريح في أنها كانت رفضتِ عمرتها، وأوَّله الشافعيةُ بأن المراد منه الامتشاط بالرِّفق لئلا تنقض الأشعار، ولا ينافي الإحرام، وهو كما ترى، فكأن النبي ﷺ أمرها بذلك لئلا يناقض مذهب الشافعية رحمهم الله تعالى، بل الامتشاط على ما هو المعروف ولا يخلو عن نقض شعر عادة. على أن النبي ﷺ أمر أبا موسى بنقض إحرامه بمثل هذه الألفاظ كما في الصحيحين.

(وأمسكي عن عمرتك) هذا أيضاً أقرب إلينا، ومعناه عندنا رفضُ العمرة، وقال الشافعية معناه دعي أفعال العمرة مع إبقاء الإحرام على حاله. قلت: إذا كانت أفعال العمرة عندكم داخلة في الحج للقارن، فلا تكون أفعال العمرة إلا أفعال الحج، فما معنى تركها! فإنها لا تطوف إلا

طوافاً واحداً ولا تسعى إلا سعياً واحداً، وتُحسب أفعالُها عنهما جميعاً، وإذن لم يبقَ لقوله: (وأمسكي عن عمرتك) مصداق.

قوله: (مكان عمرتي التي نَسَكْتُ) هذا أيضاً يؤيدنا لأنه يُشْعر برفض عمرتها الأولى، ولذا احتاجت أن تعتمر مكانها أخرى، وأوَّله الشافعية أنها لم ترضَ أن تكتفي بالعمرة المتضمنة والحَثّ أن تعتمر منفردة أيضاً مكان عمرتها المتضمنة، فتكون لها في هذه السنة عمرتان: عمرتها المتداخلة في حجها، وعمرتها هذه بعد الفراغ عن الحج.

قلت: وما لها أَلَحّتْ عليه مع أن عمرة النبي ﷺ أيضاً كانت مندمجة في الحج على نظرهم، فإذا كان حالها كحال النبي ﷺ فما الإلحاح وما الاضطراب؟

١٧ ـ باب نَقْضِ المَرْأَةِ شَعْرَها عِنْدَ غُسْلِ المَحِيضِ

٣١٧ ـ حدّثنا عُبَيْدُ بْنُ إِسْماعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: خَرَجْنَا مُوَافِينَ لِهِلَالِ ذِي الحِجَّةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُهِلَّ بِعُمْرَةٍ فَلْيُهْلِلْ، فَإِنِّي لَوْلَا أَنِّي أَهْدَيْتُ لأَهْلَلْتُ بِعُمْرَةٍ». فَأَهَلَّ بَعْضُهُمْ بِعُمْرَةٍ، وَأَهَلَّ بَعْضُهُمْ بِحَجٍّ، وَكُنْتُ أَنَا مِمَّنْ أَهَلَّ بِعُمْرَةٍ، فَأَدْرَكَنِي يَوْمُ عَرَفَةَ وَأَنَا حَائِضٌ، فَشَكَوْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: «دَعِي عُمْرَتَكِ، وَانْقُضِي رَأْسَكِ، وَامْتَشِطِي وَأَهِلِّي بِحَجٍّ». فَفَعَلْتُ، حَتَّى إِذَا كَانَ لَيْلَةُ الحَصْبَةِ، أَرْسَلَ مَعِي أَخِي عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ أَبِي بَكْرٍ، فَخَرَجْتُ إِلَى التَّنْعِيمِ، فَأَهْلَلْتُ بِعُمْرَةٍ مَكَانَ عُمْرَتِي. قَالَ هِشَامٌ: وَلَمْ يَكُنْ فِي شَيْءٍ مِنْ ذٰلِكَ هَدْيٌ وَلَا صَوْمٌ وَلَا صَدَقَةٌ.

٣١٧ ـ قوله: (قال هشام ولم يكن في شيء من ذلك هدي ولا صوم ولا صدقة) وهذا مشكل لأنه لا مناص عن الدم، أما دم القِران أو دم الرفض، على اختلاف النَّظَرَين، على أنَّ في الخارج تصريح بذبح النبي ﷺ بقرةً عن نسائه، فلعله لم يبلغ هشاماً فذهب الناس في توجيهه كلَّ مذهب. وأقول: إن الهدي إنما يقال لما يُهدىٰ إلى البيت، فدلَّ من حاقِّ لفظه أنه اسم لما يكون معه من بيته، فالنفي حينئذ محمول على أنها لم تكن ساقت الهدي معها كما كان النبي ﷺ ساقها، فالمنفي هو كون الهدي معها لا الذبح عنها. ثم إن المتبادَر أنه من دماء الحج، فلا يُحْمَل على الأضحية، وإنما عَبَّر عنه بالتضحية لكونه في زمان الأضحية. وراجع الهامش والله تعالى أعلم.

١٨ ـ باب ﴿مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾ [الحج: ٥]

٣١٨ ـ حدّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَكَّلَ بالرَّحِمِ مَلَكاً، يَقُولُ: يَا رَبِّ نُطْفَةٌ، يَا رَبِّ عَلَقَةٌ، يَا رَبِّ مُضْغَةٌ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْضِيَ خَلقَهُ قَالَ: أَذَكَرٌ أَمْ أُنْثى؟ شَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ؟ فَمَا الرِّزْقُ وَالأَجَلُ؟ فَيُكْتَبُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ». [الحديث ٣١٨ ـ طرفاه في: ٣٣٣٣، ٦٥٩٥].

١٩ - باب كَيفَ تُهِلُّ الحَائِضُ بالحَجِّ وَالعُمْرَةِ

٣١٩ - حدّثنا يَحْيى بْنُ بُكَيرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيثُ، عَنْ عُقَيلٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَجَّةِ الوَدَاعِ، فَمِنَّا مَنْ أَهَلَّ بِعُمْرَةٍ، وَمِنَّا مَنْ أَهَلَّ بِحَجٍّ، فَقَدِمْنَا مَكَّةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ أَحْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَلَمْ يُهْدِ فَلْيُحْلِلْ، وَمَنْ أَحْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَأَهْدَى فَلَا يَحِلُّ حَتَّى يَحِلَّ بِنَحْرِ هَدْيِهِ، وَمَنْ أَهَلَّ بِحَجٍّ فَلْيُتِمَّ حَجَّهُ». قَالَتْ: فَحِضْتُ، فَلَمْ أَزَلْ حَائِضاً حَتَّى كَانَ يَوْمُ عَرَفَةَ، وَلَمْ أُهْلِلْ إِلَّا بِعُمْرَةٍ، فَأَمَرَنِي النَّبِيُّ ﷺ أَنْ أَنْقُضَ رَأْسِي، وَأَمْتَشِطَ، وَأُهِلَّ بِحَجٍّ، وَأَتْرُكَ العُمْرَةَ، فَفَعَلْتُ ذلِكَ، حَتَّى قَضَيتُ حَجِّي، فَبَعَثَ مَعِي عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ أَبِي بَكْرٍ، وَأَمَرَنِي أَنْ أَعْتَمِرَ مَكَانَ عُمْرَتِي مِنَ التَّنْعِيمِ.

وتناسبه الترجمة الماضية باب من سمى النِّفَاس حيضاً، وقد مرَّ أنَّه لا يريد منها بيان اللغة بل بيان الحُكم، أي الحيض والنفاس اسمان لدم واحدٍ، فما خرج من الحَائِل في أيامه يقال له: الحيض، وما خرج من الحامل بعد الولادة يقال له: النِّفَاس. وراجع الحاشية لابن بَطَّال - وهو مالكي المذهب وشارح متقدم للبخاري - ومن أهم فوائده أنه إذا ذكر مذهباً ذكر معه أسماء جملةٍ من ذهب إليه من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

قوله: (مُخَلَّقة) يعني أن الله تعالى إذا أراد أن تَلِدَها سليمةً يجعل دمَ الحيض غذاءه فتلدها مخلَّقة وإن أراد أن يكون غير مخلقة لا يجعله غذاءً لها، وتصير سِقْطاً، فتلدها خَدجاً غير تامة. قيل: إن تلك الأطوار على خلاف ما في الطِّب. قلت: كلا بل هي في الطب كذلك كما ذكره الأنطاكي في «تذكرته». واعلم أن للتقدير أنواعاً، فمنها تقدير أزلي، ومنها مُحْدَث، ومنها ما كُتِب قبل خلق العالَم بخمسين ألف سنة، ومنه ما يكون في ليلة البراءة، ومنه هذا الذي في رَحِم أُمّه. فاعلمه.

يعني أنه يجوز لها الإحرام لأنها غير ممنوعة عنه، والحيض ليس من محظوراته.

٣١٩ - قوله: (منّا من أَهَلَّ بعمرة) يعني في الحالة الراهنة، وإن أَهَلَّ بالحج يوم التروية، لا أنه أَهَلَّ بها فقط ولم يحجَّ في تلك السنة مع بلوغه بمكة.

٢٠ - باب إِقْبَالِ المَحِيضِ وَإِدْبَارِهِ

وَكُنَّ نِسَاءٌ يَبْعَثْنَ إِلَى عَائِشَةَ بالدُّرْجَةِ فِيهَا الكُرْسُفُ فِيهِ الصُّفْرَةُ، فَتَقُولُ: لَا تَعْجَلْنَ حَتَّى تَرَينَ القَصَّةَ البَيضَاءَ، تُرِيدُ بِذلِكَ الطُّهْرَ مِنَ الحَيضَةِ. وَبَلَغَ ابْنَةَ زَيدِ بْنِ ثَابِتٍ: أَنَّ نِسَاءً يَدْعُونَ بالمَصَابِيحِ مِنْ جَوْفِ اللَّيلِ، يَنْظُرْنَ إِلَى الطُّهْرِ، فَقَالَتْ: مَا كَانَ النِّسَاءُ يَصْنَعْنَ هذا، وَعَابَتْ عَلَيهِنَّ.

٣٢٠ - حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ

عَائِشَةَ: أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ أَبِي حُبَيْشٍ كَانَتْ تُسْتَحَاضُ، فَسَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: «ذلِكَ عِرْقٌ، وَلَيسَتْ بِالحَيضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الحَيضَةُ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْتَسِلِي وَصَلِّي».

٢١ ـ باب لاَ تَقْضِي الحَائِضُ الصَّلَاة

وَقَالَ جَابِرٌ وَأَبُو سَعِيدٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «تَدَعُ الصَّلَاةَ».

٣٢١ ـ حدّثنا مُوسى بْنُ إِسْماعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا هَمَّامٌ قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ قَالَ: حَدَّثَتْنِي مُعَاذَةُ: أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ لِعَائِشَةَ: أَتَجْزِي إِحْدَانَا صَلَاتَهَا إِذَا طَهُرَتْ؟ فَقَالَتْ: أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟ كُنَّا نَحِيضُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ، فَلَا يَأْمُرُنَا بِهِ، أَوْ قَالَتْ: فَلَا نَفعَلُهُ.

ولم يُفْصِح بعبرة التمييز بالألوان، بل أخرج أثراً عن عائشة رضي الله عنها يدل على هدره.

قوله: (بالدُّرْجَة) (دبيه)

قوله: (القصة البيضاء) (قلعى جونه)

قوله: (وعابت عليهن) قيل: إنَّ النظرَ في جوف الليل مطلوب في نفسه، لأنه إن انقطع دمها تصلي العشاء وإلا لا، فَلِمَ عابت عليهن؟ وأجاب عنه السَّرَخْسِي رحمه الله تعالى بأنه لم يكن يحتاج له إلى السُّرج والمصابيح، وكان يكفي لها الإحساس بالبلل.

قلت: وهذا ليس بوجيه، لأنه لا يتبين منه أنها رطوبة الفرج أو دم الحيض، فلا بد من السِّراج، وقد كان جوابه تبين لي ثم رأيته في كلام الشَّاطِبي الشافعي مصرحاً. فالوجه أن العيب على تعمقهن أزيد من الحاجة بما لم يُؤْمَرْنَ به، فإنَّ الشرع لم يُضَيِّق عليهن بهذه المثابة، وإنما الأمر أن يكتفين ببِلَّة الكُرْسُف إذا كانت عادتهن معلومة، كما في الفقه أنها إذا وضعت كُرْسُفاً ثم لم تَرَ عليه أثراً في الصبح تصلي العشاء، ولا إثم عليها، وإن رأته ملوثاً تَعُدُّ نفسها حائضةً.

ومما ينبغي أن ينبَّه عليه في هذا المقام أنه يلزم من كتب الفقه والحديث أنها تُعِيد العشاء إذا علمت أنها طَهُرَتْ في الليل، ولا تكون آثمةً بتركها في الوقت، وذلك لعدم التبين في الوقت وعدم تكليف الشارع إياها بالتعمق. وراجع «القنية» لمسائل الحيض والمعذور. والحاصل: أنَّ الشرعَ إذا لم يأمرها بالمراقبة في كلِّ أوان، وأمرها بأدائها عند ظهور الطهور مع عدم التأثيم على قضائها في الوقت، فعابت عليهن على تعمقهن بما لم يكلفهن الله.

٢٢ ـ باب النَّوْم مَعَ الحَائِضِ وَهِيَ فِي ثِيَابِهَا

٣٢٢ ـ حدّثنا سَعْدُ بْنُ حَفص قَالَ: حَدَّثَنَا شَيبَانُ، عَنْ يَحْيى، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ زَينَبَ ابْنَةِ أَبِي سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ: أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ قَالَتْ: حِضْتُ وَأَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الخَمِيلَةِ، فَانسَلَلْتُ، فَخَرَجْتُ مِنهَا، فَأَخَذْتُ ثِيَابَ حِيضَتِي فَلَبِسْتُهَا، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَنُفِسْتِ؟» قُلتُ: نَعَمْ، فَدَعَانِي، فَأَدْخَلَنِي مَعَهُ فِي الخَمِيلَةِ. قَالَتْ: وَحَدَّثَتْنِي أَنَّ

النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُقَبِّلُهَا وَهُوَ صَائِمٌ، وَكُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ مِنَ الجَنَابَةِ.
[طرفه في: ٢٩٨].

وظاهر القرآن أنَّه لا يقربها أصلاً، وقد مرَّ معنا أنه كيف المشي على اللفظ عند وضوح الغرض، ولا سيما عند ظهور المناسبة، وأنه ينبغي أن يُبحث عنه بشكل المقدمة، فإنه يدور النظر فيه كثيراً كما ترى ههنا، لأنَّ ظاهرَ لفظِ القرآن الاعتزال وعدم القُربان. والغرض الاعتزال عما تحت الإزار مع بقاء الاستمتاع بما فوقه، كما يدلّ عليه قوله ﷺ: «لك ما فوقَ الإزار» على نظر الحنفية، مع أنه قد ظهر أثر لفظ الاعتزال، وتأيَّد بقول: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فهل يُعتمد في مثل هذه المواضع على نظم القرآن، أو يعمل بالغرض المستفاد من الحديث؟

٢٣ ـ باب مَنْ أَخَذَ ثِيَابَ الحَيضِ سِوَى ثِيَابِ الطُّهْرِ

٣٢٣ ـ حدّثنا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ يَحْيى، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: بَينَا أَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ، مُضْطَجِعَةً فِي خَمِيلَةٍ، حِضْتُ فَانْسَلَلْتُ، فَأَخَذْتُ ثِيَابَ حِيضَتِي، فَقَالَ: «أَنُفِسْتِ؟» فَقُلْتُ: نَعَمْ، فَدَعَانِي، فَاضْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي الخَمِيلَةِ.

صَدَعَ بأن تعدد الثياب لهذا المعنى ليس من الإسراف في شيء، كما مر عليه التنبيه من قبل.

٢٤ ـ باب شُهُودِ الحَائِضِ العِيدَينِ وَدَعْوَةَ المُسْلِمِينَ، وَيَعْتَزِلنَ المُصَلَّى

وكذلك يَحْضُرْنَ عندنا أيضاً، كما في «الهداية». وفي «العيني» هكذا عن سِراج الدين البُلْقيني الشافعي، وهو تلميذ مُغَلْطَاي الحنفي. وأما الآن فالفتوى أن لا تخرج الشوابُّ لا في الجمعة، ولا في الجماعات، وهكذا ينبغي، لظهور الفساد في البرِّ والبحر وقِلّة الحياء، والتواني في أمور الدين. أما على أصل المذهب فيصح للحُيَّضِ أن يَحْضُرْنَ دعوة المسلمين كما يَحْضُرْنَ في عَرَفَة، ويعتزلن المُصلَّى. والمراد بالدعوة: الكلمات الدُّعَائية التي في خلال الخُطبة، لأنه لم يثبت عن النبي ﷺ دُبُرَ صلاة العيدين دعاءٌ ولو مرةً، كما مر آنفاً.

ثم إنَّ كثيراً من الألفاظ قد شاعت في غير معانيها اللغوية حتى لا تكاد تُدرك معانيها الأصلية، ولا تنتقل إليها الأذهان أصلاً، كالدعاء فإنه شاع الآن في الدعاء بالصورة المعهودة، وليس له في اللغة أصل، وإنما وُضع له لفظ السؤال. والدعاء في اللغة: "بكارنا" ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ﴾[الأعراف: ٥٥] وقوله: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [الرعد: ١٤] إلخ، فاعلمه.

ثم إنَّ المُصَلَّى في الزمان القديم لم يكن له أحكام المساجد، أما الآن فينبغي أن يكون في حُكم المسجد، لإحاطته بالجدران، وبنائه على هيئة المساجد، فينبغي أن لا يَدْخُلْنَه.

٣٢٤ ـ حدّثنا مُحَمَّدٌ، هُوَ ابْنُ سَلامٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الوَهَّابِ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ حَفصَةَ قَالَتْ: كُنَّا نَمْنَعُ عَوَاتِقَنَا أَنْ يَخْرُجْنَ فِي العِيدَيْنِ، فَقَدِمَتِ امْرَأَةٌ، فَنَزَلَتْ قَصْرَ بَنِي خَلَفٍ، فَحَدَّثَتْ عَنْ أُخْتِهَا، وَكَانَ زَوْجُ أُخْتِهَا غَزَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ثِنْتَي عَشْرَةَ، وَكَانَتْ أُخْتِي مَعَهُ فِي سِتٍّ، قَالَتْ: كُنَّا نُدَاوِي الكَلْمَى، وَنَقُومُ عَلَى المَرْضَى، فَسَأَلَتْ أُخْتِي النَّبِيَّ ﷺ: أَعَلَى إِحْدَانَا بَأْسٌ، إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا جِلبَابٌ، أَنْ لَا تَخْرُجَ؟ قَالَ: «لِتُلْبِسْهَا صَاحِبَتُهَا مِنْ جِلبَابِهَا، وَلتَشْهَدِ الخَيرَ وَدَعْوَةَ المُسْلِمِينَ». فَلَمَّا قَدِمَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ، سَأَلْتُهَا: أَسَمِعْتِ النَّبِيَّ ﷺ؟ قَالَتْ: بِأَبِي، نَعَمْ، وَكَانَتْ لَا تَذْكُرُهُ إِلَّا قَالَتْ: بِأَبِي، سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «يَخْرُجُ العَوَاتِقُ وَذَوَاتُ الخُدُورِ، أَوِ العَوَاتِقُ ذَوَاتُ الخُدُورِ، وَالحُيَّضُ، وَلْيَشْهَدْنَ الخَيرَ وَدَعْوَةَ المُؤْمِنِينَ، وَيَعْتَزِلُ الحُيَّضُ المُصَلَّى». قَالَتْ حَفصَةُ: فَقُلْتُ: آلحُيَّضُ؟ فَقَالَتْ: أَلَيسَ تَشْهَدُ عَرَفَةَ، وَكَذَا وَكَذَا! [الحديث ٣٢٤ ـ أطرافه في: ٣٥١، ٩٧١، ٩٧٤، ٩٨٠، ٩٨١، ١٦٥٢].

٣٢٤ ـ قوله: (محمد بن سلَّام): وهو البِيكَنْدي رفيق أبي حفص الكبير، ويقال لابنه: أبو حفص الصغير، كانت بينه وبين البخاري مودَّة، وأقام البخاري عنده حين أُجلي عن وطنه، وكان يُرسل إليه الهدايا أيضاً، ومع ذلك لم يزل خلافُ البخاري مع الحنفية كما كان.

قوله: (نُدَاوي الكَلْمى)، وهكذا مصرَّح في سيرة محمد بن إسحاق أيضاً.

قوله: (لتلبسها)... إلخ عُلِم منه أن الجِلْبَاب مطلوب عند الخروج، وأنها لا تخرج إن لم يكن لها جِلبَاب. والجِلْباب: رداء ساتر من القَرْن إلى القدم. وقد مَرَّ معنا أن الخُمُرَ في البيوت والجلابيب عند الخروج، وبه شرحتُ الآيتين في الحجاب: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] والثانية: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٩].

قوله: (العَواتِق) أي مَن قارَبْنَ البلوغ. والأصل أنهن بناتٌ مُعْتَقَةٌ عن خدمة والديهِنَّ، ولعلّه كان في عُرفهم أنهم لم يكونوا يستخدمونهن.

قوله: (الحُيَّض) يعني أنهن إذا كُن حُيَّضاً فما يفعلن بحُضورهن المُصَلي؟ فقال العلماء: لإراءة شوكة المسلمين.

٢٥ ـ باب إِذَا حَاضَتْ فِي شَهْرٍ ثَلَاثَ حِيَضٍ، وَمَا يُصَدَّقُ النِّسَاءُ فِي الحَيضِ وَالحَمْلِ وفِيما يُمْكِنُ مِنَ الحَيضِ

لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وَيُذْكَرُ عَنْ عَلِيٍّ وَشُرَيحٍ: إِنِ امْرَأَةٌ جَاءَتْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ بِطَانَةِ أَهْلِهَا، مِمَّنْ يُرْضَى دِينُهُ، أَنَّهَا حَاضَتْ ثَلَاثاً فِي شَهْرٍ صُدِّقَتْ. وَقَالَ عَطَاءٌ: أَقْرَاؤُهَا مَا كَانَتْ. وَبِهِ قَالَ إِبْرَاهِيمُ. وَقَالَ عَطَاءٌ: الحَيضُ يَوْمٌ إِلَى خَمْسَ عَشْرَةَ. وَقَالَ مُعْتَمِرٌ، عَنْ أَبِيهِ: سَأَلْتُ ابْنَ سِيرِينَ عَنِ المَرْأَةِ تَرَى الدَّمَ، بَعْدَ قُرْئِهَا بِخَمْسَةِ أَيَّامٍ؟ قَالَ: النِّسَاءُ أَعْلَمُ بِذَلِكَ.

٣٢٥ - حدّثنا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي، عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ أَبِي حُبَيْشٍ، سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ قَالَتْ: إِنِّي أُسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهُرُ، أَفَأَدَعُ الصَّلَاةَ؟ فَقَالَ: «لَا، إِنَّ ذٰلِكَ عِرْقٌ، وَلٰكِنْ دَعِي الصَّلَاةَ قَدْرَ الأَيَّامِ الَّتِي كُنْتِ تَحِيضِينَ فِيهَا، ثُمَّ اغْتَسِلِي وَصَلِّي».

وهذه الترجمة لا تستقيم على مذهب أحد، إلا على مذهب مَن اختار عدم التوقيت في الحيض، كمالك رحمه الله تعالى. أما الشافعية رحمهم الله فأقلُّ الحيض عندهم يوم وليلة، والطُّهر أقلُّه خمسةَ عشرَ يوماً إجماعاً. والعِدَّة عندهم بالإطهار، فيحتاج إلى خمسةٍ وأربعين يوماً للإطهار، ويومين للحيضتين، فلا تمضي عدتُها إلا في سبع وأربعين يوماً عندهم. نعم لو فرضنا أنه طلقها في آخر الطُّهْر، فيجب عليها أن تتربص طُهرين آخرَين، وثلاث حِيَض، فلا تمضي عِدَّتُها إلا بثلاثٍ وثلاثين يوماً.

وأما الحنفية فأقلُّه عندهم ثلاثةُ أيام، فلا تمضي عِدَّتُها إلا بتسعةٍ وثلاثين يوماً: تسعة أيام لحيضها، وشهر لطُهرها.

فالحاصل: أن فتوى عليٍّ وشُرَيح رضي الله عنهما لا تستقيم على المذهبين، ولْيُمْعِنِ النظرَ فيه كلُّ مَن كانت له عينان، لأنه مؤثر في مسألة أقلّ الحيض وأكثره جداً. وجمع الحافظ رحمه الله تعالى طُرُقه، وأخرج لمذهبه مخرَجاً، فأتى بروايةٍ من الدارمي وفيها: «خمساً وثلاثين» يوماً بدل الشهر، وادَّعى أنَّ الراوي حذف الكسر فاستراح منه. قلت: وإذا تُسومح في حَذْف الخمس فليكن هَيِّناً لَيِّناً في حقّ الأربعة أيضاً، وليقل: إن الراوي حذف تسعة أيام ولا عجب.

ثم السَّرَخْسي أجاب عنه بوجه آخر، وقال: إنَّه مِن باب التعليق بالمُحال، لأن حرف «إن» يستعمل في المحالات أيضاً، وحينئذ حاصله أنها تُصَدَّقُ إن جاءت ببينة مِن بِطانة أهلها، ولكنه مُحال، لأن القضاة كانوا يعلمون أن مُضي العدة في تلك المدة غير ممكن. وإذا كان الزمانُ زمانَ التدين فلا يشهد لها أحدٌ من بطانة أهلها، فلا يمكن أن تُصدَّق في هذه المدة وهو كما ترى، على أن في الفقه أنها لا تُصدَّق عند الخصومة إلا بالشهرين، كذا في «الدر المختار» من باب الرجعة. واختلفوا في تخريجه، فقيل: شهر للحِيَض الثلاث على أن أكثره عشرة، وشهر للطُّهرين. وقيل: بل يُؤخذ للحِيَض الوسط، لا أقلَّ ولا أكثر، وهو خمسة أيام، فيكون نصف الشهر للحيض، والباقي للطهر.

ووجهه: أنَّ المرأةَ إذا ادعت بانقضاء عدتها وأنكره الزوج، وجب رعاية الطرفين، فلم نأخذ بالأقل وأخذنا بالمتيقَّن. ولأن العدة يدخل فيها القضاء، ولا سيما عند الخصومة، وتتعلق بها الأحكام، فإنها تَنْكِح بعدَها زوجاً آخر، وربما يُحتمل أن تكون كَذَبَتْ في أخذ طَمْثها بالأقل، وتكرار الطَّمْث في شهر أيضاً نادر، فلا يحمل القاضي عليه، فلا بد أن لا تُصدَّق بأقل من شهرين لتنقضيَ عدتها بيقين. وهكذا فعله المالكية رحمهم الله تعالى بعينه، فإن الحيض وإن أمكن عندهم ساعةً لكنهم قدَّرُوه في باب العدة احتياطاً، فما دامت المعاملة كانت في بيتها من أحكام الصلاة والصيام فَوَّضوه إلى رأيها، وإذا تعلق بها حقُّ العبادة عينوه، لعين ما قلنا.

وأتصرف فيه من قِبل نفسي ـ وإن لم يكتبه أحدٌ ـ وأقول: إنه إن لم تقع الخصومة بينها وبين الزوج، وادعت المرأة بانقضاء عدتها في تسعة وثلاثين يوماً تُصدَّقُ ديانةً.

وما في المتون فهو مسألة القضاء عندي قطعاً، فإنهم إذا عينوا الأقل والأكثر من الحيض والطهر في بابيهما، وجعلوه كلية، فمن هدمه في هذا الباب، فإن لم نعتبره في باب العدة تناقضت المسألتان، لأن تحديد الأقل والأكثر يستلزم تصديقها بانقضاء عدتها إذا احتملت المدة، وعدم تصديقها إلا بالشهرين يستلزم هدر هذا التحديد، ولهذا جزمتُ بأن ما في الكتب مسألةُ القضاء دون الدِّيانة.

والحاصل: أنَّ عدمَ تصديقها إلا بالشهرين ليس بناء على عدم الحيض بالثلاث، أو على هدر التحديد المذكور، بل بناؤه على عدم التصديق عند النزاع رعايةً للجانبين. وإن أمكن مضيُّ عدتها بأخذ تسعة أيام للحيض بناءً على أنَّ أقلَّه ثلاثةٌ وشهر للطُّهْرَين، وحينئذ محطُّ الشهر في فتوى شُريح ليس نفيَ الكسر بل نفي الشهرين، فجاز أن يكون الكسر خمسةً كما قال الحافظ رحمه الله تعالى روايةً، أو تسعةً كما قلنا ولا يذهب عليك أن هذا تصرف في التعبير والتقرير فقط، لا تغيير في المسألة. وكم من مواضع سلكتُ فيها هذا المسلك.

قوله: (وما يُصَدَّقُ النِّساءُ)... إلخ يعني أنه يصدّق بقولهن في باب الحمل والحيض فيما يمكن انقضاء الحيض في تلك المدة، ولذا قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فنهى عن الكتمان، ولو لم يكن قولُهن معتبراً لما كان في نهيهن معنى، فإذا نُهين عن الكتمان وجب للقوم أن يعتبروا بقولهن، إلا أن يَقُلن بما يخالف البداهة من انقضاء العدة فيما لم يحتمل انقضاؤها فيه، فاستدل به المصنِّف رحمه الله تعالى على عبرة قول المطلَّقة إن ادَّعت بانقضاء عدتها في شهر.

قوله: (ويُذْكَر عن عليٍّ وشُرَيح رضي الله عنهما)... إلخ وشُرَيح هذا كان قاضياً منذ نصَّبه عمر رضي الله عنه. فمرّ على عليّ رضي الله عنه يوماً، فأمرَهُ أن يحكم في تلك القضية. قال شُرَيح: أبين يدي الأمير أَحْكُم؟ قال: نعم. ثم حَكَم شُرَيح بما في الكتاب. وفي «الفتح»: أن علياً صوّبه، وقال قالون: وهو في لسان الروم بمعنى أحسنت.

قوله: (بِطَانَة أَهْلِها) يعني خواصَّ أهلها (ابنى خاص كنبه ين سى)، وقد سمعت أنَّ هذا الأثر مخالفٌ للشافعية والحنفية، وأقرب بِمَنْ لم يَرَ التوقيت في أمر الحيض. وأجاب عنه الحافظ رحمه الله تعالى بما في الدارمي بزيادة الكسر، وأجبتُ عنه بِحَمْله على الدِّيانة، فلم يخالف ما في المتون من أنها لا تُصَدَّق إلا بالشهرين، فإنه في حقّ القضاء. أما حذف الخمسة أو التسعة فالأمر فيه سهل[1]، وإنما ينازع فيه مَنْ يتعصب لمذهب الحنفية، ولا يتحمل أن

---

(١) قلت: ويمكن أن يؤيد الحنفية بما أخرجه الحافظ رحمه الله تعالى عن الدارمي بإسناد صحيح إلى إبراهيم قال: «إذا حاضت المرأة في شهر، أو أربعين ليلةً ثلاث حيض...»، فذكر نحو أثر شُرَيح رحمه الله تعالى، وعلي رضي الله عنه.

يصيبهم خير من ربهم، على أن محط الشهر نفي الشهرين كما مرّ.

وحاصله: أنَّ شُرَيحاً حكم بالدِّيانة دون القضاء، وحينئذ المقصود أنه لم يحكم بالشهرين اللذين كانا بحُكْم القضاء، ولذا حَذَفَ الكسر ولم يتعرض له. بقي أن شُرَيحاً كان قاضياً، والظاهر من أمره أن يكون حُكمه بحُكْم القضاء.

قلت: ولا يجب على القاضي أن يحكم بحكم القضاء دائماً، بل له أن يحكم بحكم الديانة إذا تراضى الخصمان. نعم لا يكون حُكْمه بالديانة حجةً ملزِمة وفاصلاً، فلو رضي به الخصمان جاز له أن يحكم بالديانة، كما في «الدر المختار»: ويُفتي القاضي ولو في مجلس القضاء، وهو الصحيح... إلخ.

وفي «الطحاوي» في باب الصدقات الموقوفات: عن أبي يوسف، عن عطاء بن السائب قال: سألت شُرَيحاً عن رجل جعل داره حَبْساً على الآخر، فالآخر من ولده؟ فقال: إنما أقضي ولست أُفتي. قال: فناشدته، فقال: لا حبس على فرائض الله... إلخ. فهذا شُريح القاضي أنكر أولاً أن يُفتيَ بحكم الديانة، ثم إذا ناشده أفتى بها، فهذا دليل على أن للقاضي أن يحكم بالديانة أيضاً.

قوله: (**وقال عَطَاءُ**) أقْرَاؤها ما كانت. وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى القديم، كما في «النهاية». وأما الجديد فهو مشهور ويُعْلَم منه: أن الأقراء بمعنى الحيض، كما قال به الإمام.

قوله: (**وقال مُعْتَمِرٌ**)... إلخ. ولا يَنْحلُّ مرادُ ابن سيرين إلا بعد مراجعة أبي داود مُفَصَّلاً. قال أبو داود: وروى يونس عن الحسن: الحائضُ إذا مدَّ بها الدم - يعني استمر بها وزاد على عادتها - تُمْسِك بعد حيضتها يوماً أو يومين - يعني عن الصلاة والصيام فهي عنده إلى يومين حائضة - فهي - أي بعد يومين - مُستَحاضةٌ. وقال التيميُّ: عن قَتَادة: إذا زاد على أيام حيضها خمسةُ أيام فلتُصَلِّي. قال التيمي: فجعلت أَنْقُصُ حتى بلغتُ يومين، فقال: إذا كان يومين فهو من حيضها. وسُئل ابن سيرين عنه، فقال: النساءُ أعلم بذلك. انتهى. يعني أن ابن سيرين لم يُجِبْ فيما زاد على أيامها خمسة أيام، بخلاف ما نقله التيمي عن قَتادة، فإنه جعلها استحاضةً، واليومين حيضاً.

وهذه المسألة تُسمَّى بالاستظهار عند المالكية: وهي أنها تنتظر بعد أيامها إلى ثلاثة أيام، فإن ظهر الدم فيها فإنه يُعَدُّ من حيضها ويُلحق بما قَبْله، وإلا فيكون استحاضةً. وعندنا إنْ ظهر الدم في العشرة يُعَدُّ المجموع حيضاً، وإن تجاوز عنها رُدّت إلى عادتها. فالعبرة عندنا بظهوره في أيامه أو بعدها، والعبرة عند مالك رحمه الله تعالى بظهوره في ثلاثة أيام، أو بعدها. وقد مرّ معنا أن التميز بين دم الحيض والاستحاضة مُشْكِل جداً، فإنهما دمان مشتبهان، ولذا اختُلِف في إفراز الحيض من الاستحاضة، وإنما عَيَّن مَنْ عَيَّن تقريباً وتسهيلاً لإجراء الأحكام. ثم إنَّ هذا كلّه فيما تجاوز الدم على أيامها، فإن تصرَّم عليها فجوابه كما في الفقه.

تنبيه

وبعض الناس لمّا لم يَدْرِ مسألة الاستظهار عند المالكية كتبوه بالطاء، وهو غلط.

ولعلك علمت من هذه المسائل أنها لو ترقَّبت ولم تُصلِّ، ثم بدا لها أنها كانت طاهرةً ولم تكن حائضة، أنها غيرُ آثمة بِتَرْك صلاتها في تلك المدة، وأن القرآن إنما بَنَى على رأيهن فقال: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢] إلخ لأن رأيهن معتبر في هذا الباب[١].

تنبيه

واعلم أنه قد سها العيني رحمه الله تعالى في شرح قول صاحب «الكنز»: «ولا حَدَّ لأكثره إلا عند نصب العادة في زمن الاستمرار». والصحيح كما في «البدائع» و «خُلاصة الفتاوى»، ولعل السهو فيه من المتأخرين، ولا أدري وجه ما اختاروه.

٣٢٥ ـ قوله: (ولكن دَعِي الصلاةَ قَدْرَ الأيام). وقد مرّ في هذه الرواية لفظ الإقبال والإدبار من قَبْل، فدل على أن الرواة لا يعتنون بهذه التعبيرات وإنما هو تفنن منهم، فتارةً كذا، وتارة كذا، وإنما اعتنى بها بعض المحدثين حتى بَنَوا عليها تغليط الرواة، كما مرّ مُفَصَّلاً.

٢٦ ـ باب الصُّفرَةِ وَالكُدْرَةِ فِي غَيرِ أَيَّامِ الحَيضِ

٣٢٦ ـ حدّثنا قُتَيبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسماعيلُ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ: كُنَّا لَا نَعُدُّ الكُدْرَةَ وَالصُّفرَةَ شَيئاً.

هدر البخاري مسألة التمييز بالألوان إلا أنه قيدها بغير أيام الحيض، ومفهومه اعتبارُها في أيام الحيض، ثم أخرج عن أم عَطية أنها قالت: «كنا لا نَعُدُّ الكُدرةَ والصُّفرةَ شيئاً». قال الحنفية: معناه أنه لم تكن عندنا مسألة التمييز بالألوان، فكنّا نعدها كلها حيضاً. وقال الشافعية: معناه إن كنا نعد التمييز بالألوان، فنعد الحُمرة والسواد حيضاً، ولا نعد الكُدرة والصُّفرة شيئاً لكونها استحاضةً. والشرح الثالث للبخاري.

وحاصله: إنا كنا نُلغي الألوان في غير أيام الحيض، ومفهومه أنه كنا نعتبرها في أيام الحيض، ففصل بين رؤية الألوان في أيام الحيض وبين رؤيتها في الخارج، وهذا التفصيل من جانبه. وكأن البخاري ذهب إلى التمييز بالألوان من وجهٍ، وهَدَرَه من وجهٍ[٢]. وبالجملة لكلامه

---

(١) قلت: وفي تذكرة للشيخ رحمه الله تعالى عندي أن الحافظ رحمه الله تعالى شرح أثر ابن سيرين بخلاف ما مرّ وهو ليس بصحيح، فراجعت «الفتح» لأطلع على شرحه وأعرِف خطأه من صوابه، فلم أجد فيه شرحاً للحافظ رحمه الله تعالى، والله تعالى أعلم.

(٢) قلت: وفي تذكرة أخرى عندي، قال الشيخ رحمه الله تعالى: إن البخاري أقرب إلينا، ثم قرره بعده، إلاّ أني ما تحصَّلتُ مراده، وكانت مُسَوَّدتي مشكوكة أيضاً. والظاهر أنه حمل عبارته في تلك السَّنَة على الشرح الأول، وفي السنة الأخرى على الثانية ولا بدع فيه، لأن العبارة تحتملهما فتارةً ذكر هذا، وتارة هذا.

ثلاثة شروح: الأول: أنا لم نكن نعتبر الألوان في مدة الحيض وتُعْتَدّ كلها من الحيض. نعم كنا نعتدّ بها إذا رأيناها من غير أيام الحيض، وحينئذ وَافَقْنَا المصنِّف رحمه الله تعالى في مسألة التمييز بالألوان وهدرها. والثاني: إنا لم نكن نَعُدّ الألوان شيئاً من غير أيام الحيض، أما إذا كانت في أيام الحيض فكنا نعتبر بها، وهذا موافق للشافعية. والثالث: عدم عبرتها مطلقاً.

٢٧ ـ باب عِرْقِ الاسْتِحَاضَةِ

٣٢٧ ـ حدّثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ المُنْذِرِ قَالَ: حَدَّثَنَا مَعْنٌ قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ، وَعَنْ عَمْرَةَ، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ: أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ اسْتُحِيضَتْ سَبْعَ سِنِينَ، فَسَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذلِكَ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَغْتَسِلَ، فَقَالَ: «هذا عِرْقٌ». فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَاةٍ.

يعني أنه ليس من دم الرَّحِم بل من العِرْق، واسمه العاذِل. قلت: وإن كانت الاستحاضة دم عِرْق والحيض دم رَحِم، إلا أنه مع ذلك بينهما ارتباط يوجِب الارتباط في الأحكام أيضاً.

٣٢٧ ـ قوله: (فكانَتْ تَغْتَسِل)... إلخ. وعند أبي داود: الغُسْل لكل صلاةٍ مرفوعاً أيضاً. وصححه الحافظ رحمه الله تعالى. وعدَّه الشوكاني من التكليف بما لا يُطاق. وحَمَله الطحاوي على العلاج، أي لإزالة التلطخ بالدم في الحالة الراهنة، فهو لتقليل العُذْر لا للعلاج الطبي، والجمع فيه عندنا فعليّ فإن قلتَ: إن طهارة المعذور تُنْتَقَضُ عندكم بخروج الوقت، أو بدخوله فلا يصح الجمع فعلاً أيضاً. قلت: وفيه عند أبي داود: «وتتوضأ فيما بين ذلك». قالوا: فهو لهذا المعنى. والتحقيق عندي يجيء في باب المواقيت، لأن هذا الوضوء عندي للحوائج الأخرى تعرِض له في تلك المدة، لا لأن الطهارة بطلت بخروج الوقت، أو بدخولها على اختلاف القولين، وإن كان اللفظ صالحاً له.

٢٨ ـ باب المَرْأَةِ تَحِيضُ بَعْدَ الإِفَاضَةِ

٣٢٨ ـ حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ: أَنَّهَا قَالَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ حُيَيٍّ قَدْ حَاضَتْ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَعَلَّهَا تَحْبِسُنَا، أَلَمْ تَكُنْ طَافَتْ مَعَكُنَّ؟». فَقَالُوا: بَلَى، قَالَ: «فَاخْرُجِي».

٣٢٩ ـ حدّثنا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: رُخِّصَ لِلحَائِضِ أَنْ تَنْفِرَ إِذَا حَاضَتْ. [الحديث ٣٢٩ ـ طرفاه في: ١٧٥٥، ١٧٦٠].

٣٣٠ - وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ فِي أَوَّلِ أَمْرِهِ: إِنَّهَا لَا تَنْفِرُ، ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: تَنْفِرُ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَخَّصَ لَهُنَّ. [الحديث ٣٣٠ - طرفه في: ١٧٦١].

ويسقط عنها طواف الصَّدَر إجماعاً وإليه رجع ابن عمر رضي الله عنه بعدما عُلِم المسألة كما في الحديث الآتي:

٣٢٨ - قوله: (لعلها تَحبِسُنا)... إلخ. وإنما قال هذا لأنه لم يكن يعلم أنها طافت للزيارة، ثم عَلِم أنها لم يبق عليها غير طواف الصَّدَر.

٢٩ - باب إِذَا رَأَتِ المُسْتَحَاضَةُ الطُّهْرَ

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: تَغْتَسِلُ وَتُصَلِّي وَلَوْ سَاعَةً، وَيَأْتِيهَا زَوْجُها إِذَا صَلَّتْ، الصَّلَاةُ أَعْظَمُ.

٣٣١ - حدّثنا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، عَنْ زُهَيرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِذَا أَقْبَلَتِ الحَيضَةُ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي».

يعني من استمرَّ بها الدم ثم انقطع حِسّاً فهل تنتظر بعده شيئاً، أو تغتسل وتصلي ولا تراعي عَوْدَه وإن كان ممكناً؟ فقال ابن عباس رضي الله عنه: أنها تغتسل من ساعته وتصلي ولا تنتظر عَوْدَهُ، ثم إذا وجبت عليها الصلاة - وهي أعظم - كيف لا يأتيها زوجها، وهو أهون. وهذا يُشْعِر بأن المراد من التطهر في النص عند ابن عباس رضي الله عنه هو الغُسْل. وعند الحنفية مُضِيّ الوقت قَدْرَ الاغتسال في حكم الاغتسال، فتحِلّ لزوجها بعد مُضِيّ الوقت أيضاً[1].

٣٠ - باب الصَّلَاةِ عَلَى النُّفَسَاءِ وَسُنَّتِهَا

٣٣٢ - حدّثنا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي سُرَيجٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا شَبَابَةُ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ حُسَينٍ المُعَلِّم، عَنِ ابْنِ بُرَيدَةَ، عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ: أَنَّ امْرَأَةً مَاتَتْ فِي بَطْنٍ، فَصَلَّى عَلَيهَا النَّبِيُّ ﷺ، فَقَامَ وَسَطَهَا. [الحديث ٣٣٢ - طرفاه في: ١٣٣١، ١٣٣٢].

---

(١) قلت: وفي تذكرة أخرى للشيخ رحمه الله تعالى: عندي أنَّ بعض السلف ذهبوا إلى عدم التوقيت في الطُّهر والطَّمْث، فإذا رأت الدم فهو الطَّمْث، وإذا انقطع فهو الطهر، ولا عجب أن يكون البخاري اختاره أيضاً استئناساً من قوله: «ولو ساعة»، لأنه لم يأتِ في الباب بترجمة تُشعر بالتوقيت عنده، وهناك قول عند مالك رضي الله عنه ويسمّونه تلفيقاً. وقالوا: إنها إذا رأت اليوم دماً تترك الصلاة، وإذا انقطع غداً تصلي، ثم تسلسل كذلك إلى ستة أيام: فثلاثة منها حيض، وثلاثة طُهر. وقال آخرون: إن الطُّهر المتخلّل بين الدَّمَين كالدم المتوالي. وراجع تفصيله من «شرح الوقاية». ورسالة الشيخ محمد البركلي المعروف «بالطريقة المحمدية». وشرحها للشامي لمسائل الطمث، «والجوهر النَّقي» لمسائل الإقبال والإدبار، والشيخ علاء الدين التُّركماني شيخ لشيخ الحافظ ابن حجر، فإن الحافظ رضي الله عنه تلميذ لزين الدين، وهو تلميذ للتُّركماني فاعلمه.

يعني به أنه يُصلَّى عليها، وزاد: «وسنتها» إشارة لما في الحديث: «فقام وسطها». والسُّنَّةُ فيها عندنا أن يقوم الإمام حِذَاء الصَّدْرِ من الرجل والمرأة كليهما، وما ذهب إليه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى هو روايةٌ عن إمامنا أيضاً على أن لفظ الوسط لا يتعين في القيام بحِذَاء العَجِيزة، لأن الساكن منه متحرك والمتحرك ساكن، ولا يتعيَّن فيه واحد منهما، وإنما يكون دليلاً لهم لو كان متحركاً «وسطها» فهو للوسط الحقيقي، ولا يكون إلا واحداً، بخلاف ما إذا كان ساكناً، أي «وسطاً» فإنه يَصْدُقُ على الوسط الإضافي فهو متعدِّد، وهو معنى كونه متحركاً. ولعله راعى ما في أبي داود أن أنساً رضي الله عنه صلى على جنازة، فقيل له: يا أبا حمزة، هكذا كان رسولُ الله ﷺ يصلِّي على الجنازة كصلاتك عليها؟ قال: «نعم». فعبَّر بلفظ السُّنة. ثم عند أبي داود قام عند عَجِيزتها، فاندفع التأويل المذكور ولا حاجة إلى الجواب، فإنه أيضاً رواية عن إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى.

٣١ ـ بابٌ

٣٣٣ ـ حدّثنا الحَسَنُ بْنُ مُدْرِكٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيى بْنُ حَمَّادٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَوَانَةَ مِنْ كِتَابِهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا سُلَيمَانُ الشَّيبَانِيُّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ قَالَ: سَمِعْتُ خَالَتِي مَيمُونَةَ، زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ: أَنَّهَا كَانَتْ تَكُونُ حَائِضاً لَا تُصَلِّي، وَهِيَ مُفْتَرِشَةٌ بِحِذَاءِ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَهُوَ يُصَلِّي عَلَى خُمْرَتِهِ، إِذَا سَجَدَ أَصَابَنِي بَعْضُ ثَوْبِهِ. [الحديث ٣٣٣ ـ أطرافه في: ٣٧٩، ٣٨١، ٥١٧، ٥١٨].

وإنما لم يترجم، لأن هذا الحديث ليس من تلك السلسلة التي وضعها وإن كان مناسباً في الجملة. وفيه عبد الله بن شدَّاد صحابيّ صغير وتابعي كبير، يروي حديث: «قراءة الإمام له قراءة».

قوله: (مَسجد رسولِ اللّهِ ﷺ) تعني به مسجد البيت.

٣٣٣ ـ قوله: (خُمْرَته): وهي التي تحفظ الجبهة عن التراب. وفَهِم الروافض أنها بهذا القدر فقط، وليس كذلك، وإنما أراد أهل اللغة بيان الغَرَض منها، لا أنها مقصورة عليه فقط. وإنما سُمِّي خُمْرَة لاختمار لُحْمتَه من سُدَاه.

وفي الهند قومٌ يُدْعون «خُمْرَة» وأنهم يصنعون الحصير والخُمرة، فدلّ العمل أيضاً على أن الخُمرة هي الحصير الذي يصلح للصلاة عليه، ولا يقتصر على الجبهة فقط.

قوله: (أصابني بعضُ ثوبه). وفي الفقه: أن النجاسة المفسِدَة ما يُعَدُّ المصلي حاملاً لها وما لا يحملها فليست بمفسدة، كما في «العَالَمَكِيرِيَّة»: أن جُنِباً لو ركب على رجل يصلي وثيابه نجسةٌ؛ فإن أمسكه فسدت صلاته، وإلا لا. وفي «المنية»: أن الثوب إذا كان واسعاً بحيث لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر، وأحد طرفيه نجس، فصلى رجلٌ ملتفّاً بالطرف الآخر، جازت صلاته، وإن تحرَّك الطَّرَف الآخر بتحريك ذلك الطرف بطلت صلاتُه.

* * *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

٧ - كِتَابُ التَّيَمُّمِ

قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦].

١ - بابٌ

والتيمم: القَصْدُ لأمر وقيع، والصعيد: من الصعود: ما ارتفع من الأرض، سواء كان مُنبتاً، أو لا. ووافق فيه صاحب القاموس أبا حنيفة رحمه الله تعالى مع أنه يراعي مذهبه في بيان اللغة أيضاً، إلا أنه لم يجد ههنا بداً من موافقته. وفي «الزُّرْقَاني»: وإنما سمَّى وجه الأرض صعيداً، لأنه نهاية ما يصعد إليه من الأرض.

نظرة وفكرة في أن أيّ الآيتين نزلت في التيمم

قال ابن العربي: هذه مُعضِلة ما وجدتُ لدائها دواء، لأنا لا نعلم أيَّ الآيتين عَنَتْ عائشةُ رضي الله تعالى عنها. قال ابن بَطَّال: هي آية النساء، أو المائدة. وقال القُرطبي: هي آية النساء، لأن آية المائدة تسمَّى آية الوضوء؛ وآية النساء لا ذِكْرَ فيها للوضوء. قال الحافظ رحمه الله تعالى: وظهر للبخاري ما خفي على جميعهم من أنَّ المراد بها آية المائدة بغير تردد لرواية عمرو بن الحارث إذ صرَّح فيها: فنزلت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ الآية [المائدة: ٦]، وأشار إليها البخاري فتلاها في الترجمة، لهذا قلت: وهو الأظهر عندي وإن ذهب ابن كثير إلى أنها آية النساء، وجزم به، لأن ما تمسك به في إسناده ربيع بن بدر، وهو ساقط وأخرجه الطحاوي أيضاً[١].

---

(١) قلت: وفي تذكرة أخرى عندي: ولعل مراد القاضي من المُعضِلة التي لم يجد لها دواء أنَّ آية التيمم إن قلنا: إنها نزلت قبل هذه الواقعة فلِمَ انتظروا وتركوا الصلاة في هذه الواقعة مع حكم التيمم عندهم من قبل؟ وإن قلنا: إنها نزلت في تلك الواقعة بخصوصها ولم يكن عندهم عِلمٌ من التيمم قبل ذلك، فلِمَ نزلت الآية الثانية، فإنَّ التيمم قد عَلَّمته الآية الأولى فلا فائدة في نزول الآية الثانية، لأنه لا فرق بينهما إلاّ بحرف واحد وهو ﴿مِنْهُ﴾؟ قلت: وجوابه على ما ظهر لي أن آية التيمم التي تَعَلَّم الناسُ منها مسألة التيمم في آية النساء كما جزم به ابن كثير دون المائدة فإنها آخرها نزولاً وما استشهد به ابن كثير وإن كان في إسناده ربيع بن بدر وهو ضعيف إلاّ أنه أخرجه الحافظ ضياء الدين المقدسي في مختاراته، وشرطه معلوم، فدلّ على ثبوتها عنده بإسناد آخر غير هذا الإسناد فلا بأس بضعف هذا الإسناد، لأنه تأيَّد بطريق آخر صحيح، إذا علمتَ هذا، فاعلم أن آية النساء إنما سيقت لبيان =

أبدع تفسير لآية التيمم

قوله: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ﴾ واعلم أنَّ الآية سيقت لأحكام الإتيان إلى الصَّلاة لا لأحكام المسجد كما فهمه الشافعية، ولا لأحكام الصلاة نفسها كما فهمه الحنفية. فاحتاج الشافعية إلى تقدير المضاف وقالوا: معناها لا تقربوا مواضع الصلاة، أي المساجد، إلا أن تكونوا عابري سبيل، أي مجتازين بها، فيجوز لكم المرور في حالة الجَنَابة اجتيازاً. ونشأ على مختار الحنفية سوء ترتيب، لأنهم أرادوا بالصلاة فعلَها، أي: لا تصلوا، فلم يرتبط به الاستثناء.

والوجه عندي أنّه جعل الصلاة في تلك النظرة مأتية كأنها ليست من فعله بل هي منفصلة عنه يرد عليها ويصدر عنها وهي شاكلة الجماعة في المسجد، وعليه قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾ [الجمعة: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَوٰةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ﴾ [التوبة: ٥٤]، ففرضت الصلاة في هذه الآيات كأنها منفصلة عنه، وكذا في قوله ﷺ: «إذا أقيمتِ الصلاةُ فلا تأتوها تَسْعَونَ» وحينئذ معناها أن لا تأتوا الصَّلاةَ في حال السُّكْر، ولا في حال الجنابة إلا أن تكونوا عابري سبيل إلى المسجد، فالعبور ليس في المسجد بل في الطريق إلى المسجد عند الإتيان إلى الصلاة[1].

قوله: (إلا عَابِرِي سَبِيلٍ). وترجم عليه البخاري. وعدَّ العيني رحمه الله تعالى هناك نحواً من عشرة أنفس كانوا يقعدون في بيوتهم معطلين، فدعت الحاجة إلى الاستثناء، وأن المرور والاجتياز جائز.

قوله: (وإنْ كُنتُم مُرْضَى) وإنما أعادها مع ذكرها في المائدة، لدفع تَوَهُّم نَسْخ ما في المائدة، فإنه لو اقتصر على قوله: ﴿حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ لتوهم نَسْخ تيمم الجُنْب المذكور في المائدة، وتعين إيجاب الغُسْل فقط، فأعادها ثانياً تقريراً للتيمم، وهذا كالتكرار في آية الصيام حيث كرر قوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، واضطرب فيه المفسِّرون، وكتب كلٌّ ما بدا له، وأنا أيضاً كتبت فيه ما أراني ربي.

= حكم الحَدَثِ الأكبر والتيمم منه، وحينئذٍ انتظارهم إنما كان لأنهم لم يكونوا يعلمون التيمم من الحدث الأصغر كيف هو، فتركوا الصلاة حتى نزلت آية المائدة، وهي التي سيقت لبيان حكم الحَدَث الأصغر، وأن التيمم منه كالتيمم من الحدث الأكبر، فعند ذلك فُرِّجَ عنهم وتيمموا وصلّوا، والحاصل: أن التيمم من الحدث الأكبر كان معلوماً عندهم، وقد تعلّموه من آية النساء، ولم يكونوا يعرفون التيمم من الحدث الأصغر أنه كيف هو. ثم إذا فقدوا الماء ولم يكونوا يعلمون صفةَ التيمم من الحَدَث الأصغر ترددوا ودُهِشوا حتى نزلت آية المائدة وتعلّموها منها، وهذا كما ترى صريح بعكس ما اختاره البخاري والشيخ رضي الله عنه نَفْسُه، فراجعتُ الشيخ في ذلك وذكرتُ له رأيه في درسه، ورأيه في تذكرته فقال: كلاهما صحيحان، يعني به أنهما نظران. فهذا نظر، والمختار عندي ما اختاره البخاري، وأما ضياء الدين فإنه وإن شرط الصحة في كتابه، لكنه لا يوازي البخاري، فيترجح عليه ما أخرجه البخاري.

(١) قلت: وإنما بَيَّن الرُّخصَة لهذا المرور خاصة لأن الآتي إلى الصلاة في حكم الصلاة في نظر الشارع، والذي ينتظر الصلاة كالذي يصلي، ولذا كُرِه له التشبيك كما كُرِه للمصلي، فكان التعرض إليه أهم، فأباح له هذا المرور.

وحاصله: أنَّ صدر الآية ليس في رمضان بل في الأيام البيض، وكانت فريضة قبل رمضان ثم نسخها الله بعد، فاحتاج إلى التنبيه بأن صيام البيض وإن نسخت إلا أنَّ مسألة القضاء باقٍ على ما كانت، وإلا لأمكن أن يتوهَّم أحدٌ بنسخِها نسخ مسألة القضاء أيضاً، وسيجيء تقريره في موضعه تفصيلاً إن شاء الله تعالى.

قوله: (أو على سفر) والمراد به السفر الشرعي. ففرق القرآن بين عُبور السبيل والسفر، ودل على أنَّ السفَّر في نظره أمر وراء عبور السبيل. فمن أطلق في السفر وحمله على اللغة فقط وجعل له أحكاماً من القصر والفطر وغيرهما، فكأنَّه لم يراع ما أومأ إليه القرآن، وحينئذ اندفع إيراد التكرار أيضاً. والفرق الثاني: أن آية المائدة وإن سيقت في الحدث الأصغر لكنها انجرت إلى حكم الحدث الأكبر أيضاً، ثم ذَكَر التيمم بعدهما، فلم تكن صريحة في التيمم للجنب، واحتملت أن يكون التيمم فيها مقصوراً على الحدث الأصغر. ولذا نُسِب إلى عمر رضي الله عنه أنه كان يتردد في التيمم للجُنب. ومِثْله نُسب إلى ابن مسعود رضي الله عنه، بخلاف آية النِّساء، فإنها لما سِيقت للحدث الأكبر من أول الأمر كانت صريحة في التيمم منهما.

والحاصل: أنها في حكم الإتيان عندي، وهكذا أقول في تفسير آية المائدة أنَّ المرادَ من قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٦] ليس هو القيامُ إلى الصلاة - أي التحريمة - بل الذهاب إلى المسجد لأجل الصلاة. يعني إذا قمتم من مجالسكم لأجل الصلاة فتوضؤوا، فآية النساء والمائدة كلتاهما على سياق الإتيان إلى المساجد عندي، والله تعالى أعلم. وقد مرَّ الكلام على بقية أجزائه في كتاب الوضوء.

٣٣٤ - حدّثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ القَاسِمِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَعْضِ أَسْفَارِهِ، حَتَّى إِذَا كُنَّا بالبَيدَاءِ، أَوْ بِذَاتِ الجَيْشِ، انْقَطَعَ عِقْدٌ لِي، فَأَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى التِمَاسِهِ، وَأَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ، وَلَيسُوا عَلَى مَاءٍ، فَأَتَى النَّاسُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، فَقَالُوا: أَلَا تَرَى مَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ؟ أَقَامَتْ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَالنَّاسِ، وَلَيسُوا عَلَى مَاءٍ، وَلَيسَ مَعَهُمْ مَاءٌ، فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاضِعٌ رَأْسَهُ عَلَى فَخِذِي قَدْ نَامَ، فَقَالَ: حَبَسْتِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَالنَّاسَ، وَلَيسُوا عَلَى مَاءٍ، وَلَيسَ مَعَهُمْ مَاءٌ! فَقَالَتْ عَائِشَةُ: فَعَاتَبَنِي أَبُو بَكْرٍ، وَقَالَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقُولَ، وَجَعَلَ يَطْعَنُنِي بِيَدِهِ فِي خَاصِرَتِي، فَلَا يَمْنَعُنِي مِنَ التَّحَرُّكِ إِلَّا مَكَانُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى فَخِذِي، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ أَصْبَحَ عَلَى غَيرِ مَاءٍ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ التَّيَمُّمِ فَتَيَمَّمُوا، فَقَالَ أُسَيدُ بْنُ الحُضَيرِ: مَا هِيَ بِأَوَّلِ بَرَكَتِكُمْ يَا آلَ أَبِي بَكْرٍ، قَالَتْ: فَبَعَثْنَا البَعِيرَ الَّذِي كُنْتُ عَلَيهِ، فَأَصَبْنَا العِقْدَ تَحْتَهُ. [الحديث ٣٣٤ - أطرافه في: ٣٣٦، ٣٦٧٢، ٣٧٧٣، ٤٥٨٣، ٤٦٠٧، ٤٦٠٨، ٥١٦٤، ٥٢٥٠، ٥٨٨٢، ٦٨٤٤، ٦٨٤٥].

٣٣٤ - قوله: (في بعض أسفاره)، أي غزوة بني المُصْطَلِق، وفيها قِصَّةُ الإفْك.

قوله: (بالبَيْدَاءِ) وقد سها النووي في تَعْيينه، وهو موضعٌ بين مكة والمدينة.

قوله: (ما هي بأَوَّلِ بَرَكَتِكُم يا آلَ أبي بكر) بل هي مسبوقة بغيرها. وفي رواية: «فواللّهِ ما نزل بكِ أمرٌ تكْرَهِينه إلا جعل اللّهُ للمسلمين فيه خيراً» وفي النكاح: «إلا جعل اللّهُ لك منه مَخرجاً وجعل للمسلمين فيه بركة». وهذا يُشْعِر بأنَّ هذه القصة كانت بعد قصة الإفْك. فإن فُقدان القِلادة، والتماسَ الناس، والبركةَ لهم، والمَخْرجَ لها كلُّها في قصة الإفْك، وإليها يتبادر الذهن لشهرتها. فإن جعلناها قصةً في غزوة بني المُصْطَلِق لم يلتئم معه هذا القول، لأن قصة الإفك فيها.

ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون هذا إشارة إلى قصةٍ غيرِ الإفْك؟ ولكنه ليست هناك قصة أخرى اشتهرت بالبركة للمسلمين، والمخرج لها غيرَ قِصَّة الإفْك. فقيل: إن العقد انقطع في تلك الغزوة مرتين. ففي قصة الإفْك: أنها ذَهَبَتْ لِطَلَبِها وتأخرت عنهم حتى أنهم رحَّلُوا الهَوْدجِ، وكُنَّ النساء إذ ذاك خفافاً، فظنوا أنها فيه، فارتحلوا وارتحل النبيُّ ﷺ. ثم جاء صفوانُ ورأى سوادَ إنسان، وجاء بها إلى القافلة حين ارتفع النهار وشاع ما شاع. وفي هذه القصة أن النبيَّ ﷺبعث الناس لِطَلَبِها، وكان رأسهم أُسَيد بن حُضَير، فلم يجدوا، ثم رجعوا ووجدوا العِقْد تحت البعير، ثم ارتحلوا وارتحل النبيُّ ﷺوعائشةُ رضي الله عنها معه. فإذا كان بين القصتين مغايرة، لا بد لنا أن نقول بتعدد الواقعتين.

قلت: وهو كذلك، إلا أنه لا دليل فيه أنهما كانتا في سفر واحد، والذي يظهر أنَّهما كانتا في سفرين لأمرين:

الأول: لِمَا أخرجه الحافظ رحمه الله تعالى عن الطبراني من طريق عَبَّاد بن عبد الله بن الزبير، عن عائشة رضي الله عنها قالت: لما كان من أمر عِقْدي ما كان، وقال أهل الإفْك ما قالوا، خرجت مع رسول الله ﷺفي غزوة أخرى، فسقط أيضاً عِقْدي حتى حُبِس الناسُ على التماسه، فقال لي أبو بكر: يا بنيةُ في كلِّ سفرٍ تكونين عناءً وبلاءً على الناس، فأنزل الله عز وجل الرخصة في التيمم. فقال: إنك لَمباركةٌ ثلاثاً. وفي إسناده محمد بن حميد الرازي، وفيه مقال. قلت: ولكنه يُعَدّ في طبقة الحفاظ فالرواية صحيحة عندي.

والثاني: لما أخرجه الطحاوي عن ابن لهيعة، عن أبي الأسود حدثه: أنَّه سَمِعَ عُروة يخبره عن عائشة رضي الله عنها قالت: أَقْبَلْنا معَ رسولِ الله ﷺمن غزوة له، حتى إذا كنا بالمُعَرَّسِ ـ قريباً من المدينة ـ نَعَسْتُ من الليل، وكانت عليَّ قِلادةٌ، تُدْعَى السِّمْطَ تبلغ السُّرَّةَ، فجعلت أَنْعس فخرجَتْ من عُنُقي، فلما نزلتُ مع رسول الله ﷺلصلاة الصبح، قلت: يا رسول الله، خرّت قِلادتي من عُنُقي. فقال: أيها الناسُ، إنَّ أُمَّكم قد ضَلَّت قِلادتَها فابتغوها، فابتغاها الناس ولم يكن معهم ماء، فاشتغلوا بابتغائها إلى أن حضرَتْهُمُ الصلاةُ ووجدوا القِلادةَ ولم يقدروا على ماء، فمنهم مَن تيمم إلى الكفُ، ومنهم مَنْ تيمم إلى المَنْكِب، وبعضهم على جسده. فبلغ ذلك رسولَ الله ﷺ فنزلت آيةُ التيمم.

فهذا أيضاً يدلُّ على أنَّ قصة فُقْدان القِلادة وقعت مرتين. وفي إسناده ابن لَهِيعة، ولكنَّ

اختلاطه يؤثر فيما يروى من حفظه، وظَنِّي أنَّ روايتهَ هذه عن الصحيفة، لأنَّه يروي ههنا عن أبي الأسود وكان عنده صحيفة منه، فإذا كانت روايته تلك عن الصحيفة فلا يضرُّ اختلاطه أصلاً. ولما صحَّت الروايتان في تَعَدُّدِ القصة، هان علينا أن نلتزم تَعَدُّدَ القِصَّتين.

قوله: (يطْعَن) بفتح العين، بمعنى الطعن باليد أو غيرها فهو للطعن حِسّاً، وبضم العين للطعن مَعْنًى.

قوله: (فأنزلَ اللّهُ آيةَ التيممِ) وقد مرَّ الكلامُ فيه أنَّ المرادَ منها آية المائدة.

٣٣٥ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ قَالَ: حَدَّثَنَا هُشَيمٌ (ح). قَالَ: وَحَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ النَّضْرِ قَالَ: أَخْبَرَنَا هُشَيمٌ قَالَ: أَخْبَرَنَا سَيَّارٌ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ، هُوَ ابْنُ صُهَيبٍ الفَقِيرُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «أُعْطِيتُ خَمْساً لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِداً وَطَهُوراً، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلاَةُ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لِيَ المَغَانِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لأَحَدٍ قَبْلِي، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عامَّةً». [الحديث ٣٣٥ ـ طرفاه في: ٤٣٨، ٣١٢٢].

٣٣٥ ـ قوله: (أُعطيتُ خمساً) ومفهوم العدد غير مُعتبر عند الكل، فلا تكون الخصائص منحصرة في هذا العدد فقط، حتى إن السيوطي رحمه الله تعالى صنف فيها تصنيفاً مستقلاً، سماه بـ «الخصائص الكبرى»، وعَدَّ فيه خصائصه تزيد على المئات.

قوله: (جُعِلَت لي الأرضُ) وقد مرَّ أنَّ الأممَ السابقة كان فيهم التوسيع في الأوقات، والتضييق في الأمكنة بعكس هذه الأمة، فعلينا التضييق في الأوقات، والتوسيع في الأمكنة، وصِفتُنا في الكتب السابقة: أمةٌ يراقِبون الشَّمس، فأوقاتُ صلاتنا وُزِّعت على أحوال الشمس من الطلوع، والغروب، والدُّلوك. وعند الدَّارِمي: ويصلون ولو في الكُناسة.

قلت: وهذا لا ينافي الطهارة، لأنَّه أُخرِج مُخرجَ المبالغة، والمعنى: أنهم يراقبون الأوقات فيصلون أينما أدركتهم الصلاة ولو في الكُناسة، وهو قوله ﷺ: «صَلُّوا في مَرَابِضِ الغنم». فالصلاة في مرابض الغنم كان لهذا، لا لطهارة أزبال مأكول اللحم كما فَهِمَه الذاهبون إليها، وقد مَرَّ تفصيله فتذكره.

قوله: (طَهوراً) واستدل به المالكية أنَّ الماءَ لا يكونُ مستعملاً أبداً، لأنَّ الله تعالى وصَفَهُ بالطَّهور، فقال: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨] والطَّهور ما يطهر مرةً بعد أخرى. فلو قلنا: إنه لا يَطْهُر بعد الاستعمال ـ وإن بقي طاهراً ـ لم يصحَّ وَصْفُه بالطُّهورية. وأجاب عنه الشيخ ابن الهُمَام رحمه الله تعالى في «الفتح» فراجعه.

قلت: وأوزان صِيغ المبالَغة أربعةٌ في الصرف، والذي وُضع لمعنى التَّكرار هو وزن فَعَّال

كضَرَّاب للذي يضرب مرةً بعد أخرى. والفَعُول وُضِع للقوة، فالطَّهُور ما يكون قوياً في الطهارة، لا كما فَهِمَه المالكية، والله تعالى أعلم.

قوله: (فأيُّما رَجُلٍ من أُمَّتي أَدْرَكَتْهُ الصلاةُ)... إلخ. قال الحنفية: إنَّه من قبيل إفراد الخاص بحكم العام، فلا يكون مفيداً للتخصيص. ويكون الحاصل: أنَّ المسجدَ إن كان قريباً فالمطلوب الصلاة فيه، والاهتمام لها، وإن لم يكن قريباً كما في السفر فالاهتمام بالوقت، فاعلمه.

٣٣٥ - قوله: (بُعِثْتُ إلى النَّاسِ عامَّةً). قيل إنَّ دعوة نوح عليه السَّلام أيضاً كانت عامَّةً لجميع مَن في الأرض، وإلا لما أُهْلِكوا، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. فالجواب كما قاله ابن دقيق العيد: يجوز أنْ يكونَ التوحيدُ عامّاً في بعض الأنبياء وإن كان التزامُ فروع شريعته ليس عامّاً. ويحتمل أنه لم يكن في الأرض عند إرسال نوح عليه السلام إلا قومُ نوح عليه السلام فبعثته خاصة إلى قومٍ فقط - وإن كانت عامةً صورةً - لعدم وجود غيرهم.

قلت: وقد مرَّ معنا في كتاب العلم أنَّ دعوتَهم وإن كانت عامة في التوحيد، لكنَّها كانت باختيارهم، بخلاف النبيِّ ﷺ فإنَّه كان مأموراً بالتبليغ لجميع مَنْ في الأرض ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧][1].

٢ - باب إِذَا لَمْ يَجِدْ مَاءً وَلاَ تُرَاباً

دخل المصنِّف في مسألة فاقد الطَّهورين، واختار أنَّه يُصلِّي كذلك، وهو أحدُ وجوه الشافعية، ذكرها النَّووي رضي الله عنه. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: يتشبه بالمصلين ويقضي إذا قَدِرَ بما قَدِر. ثم التشبه إنما هو في الركوع والسجود فقط دون القراءة، ولما علمنا أنَّ الحُكمَ في الحج والصوم أنَّ الحاج إذا فَسَد حَجُّه يتشبه بالحاج ويمضي في أفعاله، وأنَّ الطَّامِثَ إذا طَهُرت، والكافر إذا أسلم، والصبي إذا بلغ في رمضان، أنهم يتشبَّهون بالصائمين، ويُمْسِكُون

---

(١) قلت: وقد مر معنا أنه لو ثبت عموم البعثة في نوح عليه الصلاة والسلام، أو إبراهيم عليه الصلاة والسلام أيضاً لا تكون تلك إلاّ في عرض الزمان، لا في طوله فتقتصر على أهل زمانه ولا تنسحب إلى يوم القيامة. ولم أر الشارحين إلاّ أنهم يريدون إثبات التخصيص في عرض الزمان، ولم يتكلموا في طول الزمان بِحَرْف، وهذا يُشْعِر بأنه لو سَلَّمنا عموم بعثة أحد غير النبي ﷺ لخالف ذلك عموم بِعْثَتِه ﷺ في نظرهم، والذي يظهر أنه من خصائصه ﷺ في كلّ حال، لأن عموم بعثة النبيّ ﷺ إنما هو طولاً وعرضاً، فهو كما أنه مبعوثٌ لجميع أهل زمانه، كذلك لمن سيُولَدُ بعده، فهو نبيٌّ لجميعهم حياً وميتاً، بخلاف بعثة نوح عليه الصلاة والسلام فإنها لو كانت عامة لكانت لأهل زمانه فقط، وهو الذي نعني بعرض الزمان، فلو سلمنا أن بعثته أيضاً كانت عامة، لما كان فيها معنًى يخالف عمومَ بعثتِه ﷺ وكونَه من خصائصه. وإنما أردت بذلك بيانَ قِلَّة نظري وقصور فَهمي، لا بيان حقيقة، أو إبداع تحقيق، فإني رجلٌ فقدت بصري وبصيرتي، فإن شيخي رضي الله عنه هو الذي كان سمعي وبصري الذي أسمع به، وأبصر به، وأما الآن فالأبواب تدفعني أطرقها فلا تفتح لي، وأدخلها فلا يُرحب بي أُسَلِّم فلا يُردّ عليّ والله المستعان.

بقيَّة يومهم، ألحقنا الصلاة بأخويها، وقلنا: إنه إذا فَقَد الطَّهُورين يتشبَّهُ بالمصلِّين حُرمةً للوقت[1].

٣٣٦ - حدّثنا زَكَرِيَّاءُ بْنُ يَحْيى قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُمَيرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّهَا اسْتَعَارَتْ مِنْ أَسْمَاءَ قِلَادَةً فَهَلَكَتْ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلاً فَوَجَدَهَا، فَأَدْرَكَتْهُمُ الصَّلَاةُ وَلَيس مَعَهُمْ مَاءٌ فَصَلَّوْا، فَشَكَوْا ذٰلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ التَّيَمُّمِ، فَقَالَ أُسَيدُ بْنُ حُضَيرٍ لِعَائِشَةَ: جَزَاكِ اللَّهُ خَيراً، فَوَاللَّهِ مَا نَزَلَ بِكِ أَمْرٌ تَكْرَهِينَهُ إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ ذٰلِكَ لَكِ وَلِلْمُسْلِمِينَ فِيهِ خَيراً.

٣٣٦ - قوله: (وليس معهم ماءٌ فَصَلُّوا) يعني أنَّ الماءَ إذا لم يكُن عندهم، وحُكْمُ التيمم لم يَنْزِل بعد، فكانوا كفَاقِد الطَّهورين فَصَلّوا، أي أَسَيد بن حُضَير ورفقاؤه الذين كانوا ذهبوا معه لطلب القِلادة، فَعُلِم أنَّ الأداء واجبٌ، والقضاء غير لازم. قلت: وهذا استدلالٌ مِن فِعْلهم ومن التبادر ببلوغ خبرهم إلى النبيِّ ﷺ، وفي كليهما نظر - ولنا في تَرْكِ الصلاةِ ما رُوي عن عمر رضي الله عنه أنَّه أَجْنَبَ ولم يُصلِّ، على أنَّه قياسٌ لنادرِ الوقوع على كثيرِ الوقوع، فإنَّ فُقدان الماء مما يَكْثُرُ وقوعُهُ، بخلاف فُقدان الطَّهورين[2].

٣ - باب التَّيَمُّمِ فِي الحَضَرِ إِذَا لَمْ يَجِدِ المَاءَ وَخَافَ فَوْتَ الصَّلَاةِ

وَبِهِ قال عَطَاءٌ، وَقَالَ الحَسَنُ، فِي المَرِيضِ عِنْدَهُ المَاءُ، وَلَا يَجِدُ مَنْ يُنَاوِلُهُ: يَتَيَمَّمُ. وَأَقْبَلَ ابْنُ عُمَرَ مِنْ أَرْضِهِ بِالجُرُفِ، فَحَضَرَتِ العَصْرُ بِمَرْبَدِ الغَنَمِ فَصَلَّى، ثُمَّ دَخَلَ المَدِينَةَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ، فَلَمْ يُعِدْ.

ونُسب إلى أبي يوسف رضي الله عنه أنَّه كان يُنكِرُ التيممَ في الحَضَر لوُجْدَان الماء على الأكثر، وندرة فُقدانه فيه. واعلم أنَّ في الباب ثلاثَ وقائع على اختلافٍ في ألفاظها، ينبغي للباحث أن يراعيها لأنها يتناقض بعضها ببعض، وتُبْتنى عليها مسائل مختلفة، فليحرِّرها قبل أَخْذ المسائل منها، ليعلم أنها متعددةٌ، أو واحدةٌ والاختلافُ من الرواة، وأنَّ اللفظ الراجح ما هو، ليصحَّ بناءُ المسألة عليها[3].

---

(١) قلت: ومن العجائب ما حرره الحافظ في قصة التيمم في حديث أبي الجُهَيم أنه قيل: إن النبيَّ ﷺ لم يُرِد بذلك التيمم رَفْعَ الحَدَث ولا استباحةَ محظور، وإنما أراد التشبه بالمتطهرين، كما يشرع الإمساك في رمضان، لمن يباح له الفطر أو أراد تخفيف الحَدث بالتيمم، كما يشرع تخفيف حدث الجُنُب بالوضوء، والمسألة طويلة الأذيال فصَّلناها في تقرير الترمذي.

(٢) قلت: ولعله لا يَرِد على البخاري، لأنه لم ينزل إذ ذاك طهورية التراب، فكان الماء هو الطَّهُورَ، فَفَقْدُ الطَّهور الواحد حال كونه طهوراً فقط كَفَقْد الطهورين عند مشروعية الطهارة بهما، ولا أنهم بينهما فرقا، والله تعالى أعلم.

(٣) قلت: ولا ينكشف الغطاء عن وجه المقصود ما دامت ألفاظها، وقد جمعتُها مع بيان الفروق بينها وها هو هذا: =

فمنها حديث أبي الجُهَيم، ومنها حديث ابن عمر رضي الله عنه، ومنها حديث مُهاجر بن قُنْفُذ. أما حديث أبي الجُهَيم ففيه: أنَّ رجلاً سَلَّم عليه وهو مُقْبِلٌ من نحو بئرِ جَمَل، فكان السلامُ فيه بعدَ البول لا حال البول، وفيه رَدُّهُ ﷺ عليه بعد التيمم، وليس فيه ذِكْرُ العِلّة.

وأمَّا حديث ابن عمر رضي الله عنه ففيه: أنه سَلَّم عليه حالَ البول، وفيه أنه لم يَرُدَّ عليه السلامَ. وفيه عند الطحاوي، وأبي داود جواب السلام بعد التيمم، مع ذكر التعليل، والاختلاف في أنَّ السلامَ كان بعد خروجه من غائطٍ أو بولٍ، فاختلف حديثه: ففي الترمذي ومسلم والطحاوي في طريق: أن السلامَ كان حالَ البول، وعند الطحاوي من طريق آخر وأبي داود: أنه كان بعد الخروج من الغائط، أو البول.

أما حديث مهاجر ففيه اختلاف أيضاً، فعند ابن ماجه: أنه سلَّم عليه وهو يتوضأ، فلم يردَّ عليه السلامَ حتى فَرَغ من وضوئه، مع ذكر التعليل. وهكذا عند الطحاوي في طريق. وعنده من طريق آخَرَ وأبي داود: أنه سلَّم عليه وهو يَبُولُ، وعلى الأول فيه استدلالُ الطحاوي على اشتراط الطهارة للأذكار، كما ذَكَره في باب التسمية على الوضوء، على خلاف مذهب الشافعية.

= الأولى: ما عند ابن ماجه عن المهاجر بن قُنْفُذ قال: أتيتُ النبيَّ ﷺ وهو يتوضأ فسلمتُ عليه فلم يَرُدَّ عليَّ، فلما فرغ من وُضوئه قال: «إنه لم يمنعني مانع، مِن أن أَردَّ عليك، إلا أني كنتُ على غيرِ وضوء». وهكذا عند الطحاوي بلفظ: «وهو يتوضأ»، مع بعض تغيير في لفظ التعليل. وعنده من طريق آخر عنه: أن النبيَّ ﷺ كان يَبُولُ، أو قال: مررت به وقد بال، فسلمت عليه فلم يردُّ علي حتى فَرَغ من وُضوئه، ثم ردَّ عليَّ. وعند أبي داود: وهو يبول، بدل وهو يتوضأ.

والثانية: ما عند ابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنه قال: مرّ رجلٌ على النبيِّ ﷺ وهو يبولُ، فسلَّم عليه فلم يَرُدَّ عليه، وهكذا عند الترمذي ومسلم بدون ذكر التعليل. وعند الطحاوي عنه: أن رجلاً سلَّم على النبيِّ ﷺ وهو يبولُ، فلم يَرُدَّ عليه حتى أتى حائطاً فتيمم. وعنده أيضاً أنه قال: مرَّ رجلٌ على رسولِ الله ﷺ في سِكَّةٍ من السِّكَك، وقد خَرَج مِن غائطٍ، أو بولٍ فسلَّم عليه فلم يَرُدَّ عليه السلام حتى كاد الرجل أن يتوارى في السِّكَّة فضرب بيديه على الحائط فتيمم بوجهه، ثم ضرب ضربةً أخرى فتيمم لذراعيه، قال: ثم رَدَّ عليه السلام وقال: «أما إني لم يمنعني أن أَرُدَّ عليك السلامَ إلا أني كنتُ لستُ بطاهر». وفيه التعليل أيضاً. وأخرج أبو داود نحوه. يعني مع بيان التعليل، ثم عَلَّله. قلت: والذي يظهر من كلامه أنه علَّله لحالِ ذِكْر الذراعين لا لحال التعليل، والله تعالى أعلم.

والثالثة: ما أخرجه البخاري ومسلم، ولفظ مسلم: فقال أبو الجَهْم (والصحيح مُصَغَّراً كما في البخاري): أقبل رسولُ الله ﷺ من نحو بئر جَمَل، فلقيه رجلٌ فسلم عليه فلم يردَّ رسولُ الله ﷺ حتى أقبل على الجدار، فمسح وَجْهَهُ ويَدَيْه ثُم ردَّ عليه السلام. وهكذا عند الطحاوي وأبي داود بدون ذِكْر التعليل.

والرابعة: ما عند ابن ماجه عن أبي هريرة قال: مَرَّ رجلٌ على النبيِّ ﷺ وهو يَبُولُ، فسلَّم عليه فلم يردَّ عليه، فلما فَرَغ ضَرَب بِكَفِّه الأرض فتيمم، ثم ردَّ عليه السلامَ.

والخامسة: ما عنده عن جابر بن عبد الله: أن رجلاً مَرَّ على النبيِّ ﷺ وهو يَبُولُ فسلم عليه، فقال له رسولُ اللّهِ ﷺ: «إذا رَأَيْتَنِي في مثل هذه الحالة فلا تسلم عليّ، فإنك إن فعلت ذلك لم أردَّ عليك». ولم أجد هاتين غيرَ عند ابن ماجه، ولا سمعت فيها شيئاً من شيخي، والذي لا أشك فيه - والله تعالى أعلم - أنها قصة مهاجر رضي الله عنه، أو ما ذكره ابن عمر رضي الله عنه. وإذن تحصل من مجموع الروايات ثلاثُ قصص مع مغايرات بينها.

وأورد عليه ابن نُجيم أنه ينتفي منه الاستحباب أيضاً، مع أنها مستحبةٌ في المذهب.

قلت: وهذا غيرُ واردٍ عليه، لأنَّه ذهب إلى نَسْخِهِ وقال: إنَّ الطهارةَ كانت واجبةً للأذكارِ في زمنٍ، ثم نُسِخَت. وذكره في «باب ذِكْر الجُنب، والحائض، والذي ليس على وضوء، وقراءتهم القرآن» عن عبد الله بن علقمة بن الفَغْواء عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ إذا أهراق الماءَ إنما نكلِّمُه فلا يكلِّمُنا، ونسلِّمه فلا يردُّ علينا، حتى نزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾[المائدة: ٦]. انتهى وإذا نُسخ الوجوبُ فلا بأس بقول الاستحباب.

قلت: وفيه جابر الجُعْفي وهو ضعيف، وعلى الثاني يعني إذا كان لفظه: وهو يبول، تَحَوَّلَ إلى مسألة أخرى، وهي ما في حديث ابن عمر رضي الله عنه. والذي تبين لي أنَّ قصةَ أبي الجُهَيم، وقصة ابن عمر رضي الله عنه واحدةٌ، لما عند الدارقطني [1] «وكنز العمال» في قصة ابن عمر رضي الله عنه كما في حديث ابن عمر رضي الله عنه، يعني أنَّ السلامَ كان حالَ البول. وما في حديث أبي الجُهَيم ففيه تقديم وتأخير في سرد القصة، فمجيئه من نحو بئر جَمَل كان بعد الفراغ عن البول، وبعد سلامه عليه، يعني كان النبيُّ ﷺ يَبُول فَلَقِيه ذلك الرجُلُ وسَلَّم عليه فلم يردَّ عليه، حتى إذا أقبل من نحو بئر جَمَل بعد البول تَيَمَّمَ وردَّ عليه السَّلام.

وأمَّا في حديث مهاجر فإنَّه قِصَّةٌ أخرى، وحينئذ تَحَصَّل أنهما قِصَّتان، غير أنَّ حديثَ مهاجر يتردد بين أنْ يكونَ فيه مسألةُ اشتراط الطهارة للأذكار، أو عدمِ رَدِّ السلام حالَ البول، على اختلاف لَفْظَيه عند ابن ماجه رحمه الله تعالى، وأبي داود كما عَلِمْتَ، والسلام فيهما حال البول، والجواب: بعد التيمم أو الوضوء مع التعرض إلى التعليل. ويُشْكِل فيه التيمم حال وُجْدَان الماء، وكراهة الذِّكْر بدون طهارة.

والحَل: أنَّ التيممَ للأشياء التي لا تحتاج إلى الطهارة صحيحٌ حال وُجْدَان الماء أيضاً عند صاحب «البحر»، وإن ردَّ عليه الشامي. والصواب عندي: ما اختاره ابن نُجيم صاحب «البحر».

وأما حَلُّ المسألة الثانية: فإن كان الأمر فيه أنَّ الوقائعَ كلها تُرَدُّ على مورد واحد وأن السلام فيها كان حال اشتغاله بالبول كما قررت، كان معنى قوله: «إلا أني كَرِهت أن أذكرَ اللّهَ إلَّا على طُهْر، أي الطُّهر من البول وعدم اشتغاله به، ويكون حاصل التعليل بقرينة وقت السلام:

---

(١) قلت: وسياقه عند الدارقطني هكذا: عن ابن الهاد: أن نافعاً حدثه عن ابن عمر رضي الله عنه قال: أقبل رسولُ الله ﷺ من الغائط فلقيه رجلٌ عند بئر جَمَلَ، فسلم عليه فلم يرد عليه رسولُ الله ﷺ حتى أقبل على الحائط، ثم مسحَ وَجْهَهُ ويديه، ثم ردَّ رسولُ الله ﷺ على الرجل السلامَ ونحوه في الكنز أيضاً ففيه دليلٌ على أن القصة في حديث ابن عمر رضي الله عنه هي القصةُ عند بِئر جَمَل. وتلك القصة ليست إلا لأبي الجُهَيم، فظهر أن القِصّتان في حديثي ابن عمر رضي الله عنه، وأبي الجهيم واحدةٌ. وإذا تحقق عندك أنها قصةٌ واحدة فما بقي من المغايرات بين الحديثين فهي من تلقاء الرواة، فليطلب لهما مَحْملا كما تفعل عند المغايرة في طُرُقِ حديثٍ واحد، فاعلمه. وإذن تحصَّل من المجموع قصتان فقط: قِصة أبي الجُهَيم، وقصة مهاجر، وهما على اختلاف ألفاظهما تتلخصان على ما وجهناهما في الصلب، فافهم.

أني كَرِهت أن أذكرَ اللّهَ حالَ اشتغالي بالبول، فلم أرد عليك، وإن كان اللفظ عاماً. وفيه نظر من وجهين:

الأول: لِما في «العمدة» عن الطبراني بزيادة وهي: أنَّه دعا بوَضوءٍ فتوضأ، وردَّ عليَّ وقال: «إني كرِهت أنْ أذكرَ اللّهَ على غير وضوء». فإن كانت محفوظةً ففيها تصريح بأنَّ الكراهةَ كانت لعدم كونه على الطهارة، لا لاشتغاله بالبول.

والثاني: أنَّه لم يجب بعد الفراغ عن البول أيضاً إلا بالتيمم، أو الوضوء، فعاد الإشكال، لأنه إذا صرفنا قوله: «إلا على طُهر» على معنى الطهر عن البول، وعدم الاشتغال به، فنحن وإن خرجنا منه عن عهدة القول، إلا أنَّه لم يزل فِعلُه وارداً علينا، فإنَّه لم يجب بعد الفراغ أيضاً، فدل فِعْله على أنَّ جواب السلام ينبغي أن يكون على حال الطُّهر. ولكن في «العمدة» عن ابن دقيق العيد أنَّه أعلَّ الحديث لِما في البزّار بسند صحيح عن ابن عمر رضي الله عنه: أن رجلاً مَرَّ على النبيِّ ﷺ وهو يبولُ فسلم عليه الرجل فرد عليه السلام، فلما جاوزه ناداه وقال: «إني رددتُ عليك خشيةَ أن تقولَ سلمتُ ولم يُجِبْني، فلا تسلِّم علي، فإنك إنَّ تَفْعَل لا أردُّ عليك». فاضطرب الحديث جداً، وراجع «نصب الراية».

وما تحرر عندي في هذا الباب: أَنَّ السلامَ كان حالَ البول، والجواب: بعد التيمم مرةً، وبعد أَنْ أقبل النبيُّ ﷺ من نحو بئر جَمَل، كما ذكره أبو الجُهَيم. فإذا رأيت في القصتين إتيانَه ﷺ من نحو بئر جَمَل حَكَمْتَ أنها قصةٌ واحدةٌ، بقي الاختلاف بكون السلام بعد البول عند أبي الجُهَيم، وحال البول عند ابن عمر رضي الله عنه، فالأمر فيه سهل ويُحمل على توسع الرواة. ويقال: إن الواقعة على صرافتها الوضوء أخرى، ثم أظن أنَّ ردَّ السلام واجبٌ على الفورِ، فإن تأخر سقط عنه[1] إلا أن التأخير ههنا لما كان لمانع شرعي، وهو أنه أراد أن يذكرَ اللّهَ حالَ الطهارةِ فيحمل فيه التأخير بقدر الوضوء، أو التيمم، ولم يسقط عنه الجواب وساغ له أن يردَّ عليه بعد الوضوء أو التيمم.

وفي «المسند» لأحمد عن عبد الله بن جابر قال: إني سلمت على النبيِّ ﷺ ثلاثَ مرارٍ لا يُجِيبُني كلَّ مرةٍ، حتى دخل حجرته وتوضأ مستعجِلاً، وردَّ عليَّ ثلاث مرار. وليس فيه ذِكر البول، ولا ذِكْر التعليل، ويَخْرُج منه أنَّ العزيمةَ فيما لم يَخَفِ الفَوْتَ وكان بصدد الطهارة، أن يردَّ بعدها، وهو عند ابن كثير أيضاً. وعبد الله بن جابر اختُلف فيه، قيل: إنه بياضي من بني بياضة، وقيل: عبدي.

وحاصل: المسألة عندي أنَّ الذِّكر المختص بالوقت كقوله: غفرانك، يُؤتى به في وقته

---

(١) قلت: وترددوا مثله في جواب الأذان أنه إن أجاب المؤذن بعدما تمَّ الأذان، هل يُحرِز الثواب ويشترك معه في الأجر أم لا؟ وتعرض إليه السندي في «حاشية النسائي»، والظاهر أنه إن تلافى عقيبه وأجاب على الفور يُرجى له الأجر، وإن أخر بُرْهةً ثم أجاب لا يحصل له هذا الثواب، لأنه فات فيه معنى الإجابة، وَوَعْد الأجر نيط به، والله تعالى أعلم.

مطلقاً، وأما غير المختص منه، فالمستحب فيه أن يكون على طهارة إلا إذا خاف الفوات، وقد مرَّ عن صاحب «الهداية» في باب الأذان أنَّ الطهارةَ تستحب للأذكار.

قلت: ومع هذا لا تُكره قراءةُ الأذكار بدونها ولو تنزيهاً، لأنَّه لا يلزم أن يكون كلُّ خلافِ المستحَبِّ مكروهاً تنزيهاً، بل لا بد له من دليلٍ خارج، وهو قد يكون، وقد لا يكون، فلعلَّ الكراهة المذكورة في الحديث طبعي لا فقهي، فإنَّ الطبائعَ الذكية تَحُسُّ من مثل هذه الأمور كُربة وغُمة، ويفوت عنها الانشراح، فكيف بطبع النبيِّ ﷺ الذي كان في أقصى مراتب النزاهة والنظافة. ثم ههنا فَرْقٌ بين فراغ البول عقيبه، وبينه بعد برهة، فإنَّ الإنسانَ إذا بَعُدَ عهدُه بهذه الأشياء وطرأ عليه ذهولٌ ما تزول عنه تلك الكراهة، ويصدِّقه وجدانك إن شاء الله تعالى.

ولي ههنا إشكال آخر لما رواه الترمذي، أنَّ النبيَّ ﷺ كان يذكر اللَّهَ في كل أحيانه، ومعناه أنَّه لم يكن ممتنعاً عنه في حالٍ. وقد رُوي عنه من غيرِ وجهٍ أنه لم يكن يَحْجُرُه عن قراءة القرآن شيءٌ غير الجنابة، فإما أنْ يقال كما قاله الطحاوي من النسخ، أو يُفَرَّق بين الكراهة قبل الاستنجاء، وبين الكراهة بعده، ولعلَّك لو نظرت على هذه الأجزاء بالغور والإمعان سَهُل عليك الأمرُ، وعلمت أنَّ المسألةَ المشهورة لا تُخَالِفُ الأحاديث(١).

وقد علمت أن مولانا الجنجوهي رحمه الله تعالى كان يُفتي بجواز الردِّ حال الاستبراء، أي بعد الفراغ عن البول حال استعمال الحجارة، وكان مولانا محمد مظهر رحمه الله تعالى يمنع منه.

قلت: أما في الفقه فكما اختاره مولانا الجنجوهي رحمه الله تعالى(٢).

قوله: (ولا يَجِدُ مَنْ يُنَاوِلُهُ)... إلخ وعندنا يتيمم وإن كان يجده، لأنَّ القدرة بالغير غير مُعتَبرة عندنا.

قوله: (فلم يُعِد) وهو المسألة عندنا.

---

(١) قلت: قال السيوطي رحمه الله في «حاشيته على ابن ماجه»: إنه ينبغي لِمَنْ سلَّم عليه في تلك الحال أن يدع الردّ حتى يتوضأ أو يتيمم ثم يردّ، وهذا إذا لم يخش فوت المُسَلِّم، أما إذا خشي فوته فالحديث لا يدل على المنع، لأن النبيَّ ﷺ تَمكَّن من الرد بعد أن توضأ، أو تيمم على اختلاف الرواية، انتهى. قلت: ولعله رحمه الله تعالى أراد منه التوجيه للمسألة المشهورة من أن ردَّ السلام جائزٌ، بدون الطهارة، فقال: ما نطق به النص، هو أن الطهارة مستحبةٌ لردِّ السلام وهذا مسلم. أما إنه لا يجوز وإن لم يتمكن من الطهارة فالحديث ساكت عنه. لأن النبيَّ ﷺ تَمكَّن من الطهارة، وعلمنا من الخارج أنه جائز فلم يخالف الحديث. قلت: ولعل معنى قوله إلا أني كرهت عنده، يعني عند التمكن بها ا هـ.

(٢) قلت: والذي يدور بالبال وإن لم يكن له بال بأن الطهارة لردِّ السلام كالوضوء مما مست النار، ومن لحوم الإبل، ومن مسِّ الفَرْج، ومسِّ المرأة، فكما حمله الشيخ رحمه الله تعالى على مستحب الخواص، كذلك فليحملها على مستحب الخواص ليتسع الأمر، ويقرب بمسائل الفقه، والأحاديث الواردة في التوسيع فيه، والله تعالى أعلم اهـ.

٣٣٧ ـ حدّثنا يَحْيى بْنُ بُكَيرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيثُ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ رَبِيعَةَ، عَنِ الأَعْرَجِ قَالَ: سَمِعْتُ عُمَيراً، مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: أَقْبَلتُ أَنَا وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَسَارٍ، مَوْلَى مَيمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ، حَتَّى دَخَلنَا عَلَى أَبِي جُهَيمِ بْنِ الحَارِثِ بْنِ الصِّمَّةِ الأَنْصَارِيِّ، فَقَالَ أَبُو جُهَيمٍ: أَقْبَلَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ نَحْوِ بِئْرِ جَمَلٍ، فَلَقِيَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيهِ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيهِ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الجِدَارِ، فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ وَيَدَيهِ، ثُمَّ رَدَّ عَلَيهِ السَّلاَمَ.

٣٣٧ ـ قوله: (بئر جَمَل) وإنما سُمِّيَت به لسقوط جَمَلٍ فيها.

قوله: (رَجُلٌ) وهو أبو الجُهَيم نفسه، وإنما أبهم وأخفى اسمه لأنَّ ما سيذكره شيءٌ مكروهٌ ومن عدم جوابه ﷺ له. وفي مثله يفعل البليغُ مِثلَه، ولا بَحْثَ لنا في البليد.

٤ ـ باب المُتيمِّم هل يَنفخُ فِيهِمَا؟

٣٣٨ ـ حدّثنا آدَمُ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا الحَكَمُ، عَنْ ذَرٍّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبْزَى، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ فَقَالَ: إِنِّي أَجْنَبْتُ فَلَمْ أُصِبِ المَاءَ؟ فَقَالَ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ لِعُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ: أَمَا تَذْكُرُ أَنَّا كُنَّا فِي سَفَرٍ أَنَا وَأَنْتَ، فَأَمَّا أَنْتَ فَلَمْ تُصَلِّ، وَأَمَّا أَنَا فَتَمَعَّكْتُ فَصَلَّيتُ، فَذَكَرْتُ ذلك لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هكذا» فَضَرَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِكَفَّيهِ الأَرْضَ، وَنَفَخَ فِيهِمَا، ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفَّيهِ؟. [الحديث ٣٣٨ ـ أطرافه في: ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧].

وواقعة عمَّار مع عمر رضي الله عنهما هذه ما علمتُ متى هي، مع أني تتبعت ذلك كثيراً، وبوَّب عليه النسائي: «باب التيمم في الحضر»، وعنده واقعة أخرى في السفر في قصة فُقْدان القِلادة. وعبارة الترمذي تُشْعِر باتحاد القصتين. وذهب الطحاوي إلى تَعَدُّدِ القصتين، لأنَّ روايتهُ بالمسح قبل روايته بالكفين، ولهذه الواقعة نسب إلى عمر رضي الله عنه أنَّه كان لا يرى التيمم من الجنابة، ومثله نُسِب إلى ابن مسعود رضي الله عنه، وسيجيء بيانه.

٥ ـ بابُ التَّيمُّمِ لِلوَجْهِ وَالكَفَّينِ

٣٣٩ ـ حدّثنا حَجّاجٌ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ: أَخْبَرَنِي الحَكَمُ، عَنْ ذَرٍّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبْزَى، عَنْ أَبِيهِ: قَالَ عَمَّارٌ بهذا، وَضَرَبَ شُعْبَةُ بِيَدَيهِ الأَرْضَ، ثُمَّ أَدْنَاهُما مِنْ فِيهِ، ثُمَّ مَسَحَ وَجْهَهُ وَكَفَّيهِ. وَقَالَ النَّضْرُ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الحَكَمِ قَالَ: سَمِعْتُ ذَرّاً يَقُولُ: عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبْزَى. قَالَ الحَكَمُ: وَقَدْ سَمِعْتُهُ مِنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ عَمَّارٌ: الصعيد الطيب وَضوء المسلم يكفيه من الماء.

٣٤٠ ـ حدّثنا سُلَيمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الحَكَمِ، عَنْ ذَرٍّ، عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبْزَى، عَنْ أَبِيهِ: أَنَّهُ شَهِدَ عُمَرَ، وَقَالَ لَهُ عَمَّارٌ: كُنَّا فِي سَرِيَّةٍ فَأَجْنَبْنَا، وَقَالَ: تَفَلَ فِيهِمَا.

واعلم أنَّه جاءت الروايات في صفات التيمم على خمسة أنحاء: المسح إلى الرُّسْغَين، والمسح إلى نصف الساعد، والمسح إلى المِرْفَق، والمسح إلى نصف العَضُد، وخامسها: المسح إلى الإباط، والمناكب، وضعَّف الحافظ أحاديث المسح إلى نصف العَضُد، ونصف الساعد.

قلت: ولعلَّ الوجه فيه أنَّ مَنْ زاد على الرُّسْغَين بشيءٍ عَبَّروه بنصف الساعد، وكذلك مَنْ زاد على المِرْفَقين عَبَّروه بنصف العَضُد، ولم تكن هاتان صفتين مستقلتين عندهم، وإنما أريد بهما استيعابُ المَحَلِّ رُسْغاً كان أو مِرْفَقاً. ولا بد في الاستيعاب من زيادة فَخُيِّل أنهما صِفَتان. أما أحاديث الرُّسغَين فأصحُها ما في الباب، وحديث الآباط أيضاً قَوِيٌّ، وحَسَّن الحافظ أحاديثَ المَسْح إلى المِرْفقين أيضاً. ثم الاختلاف فيه في موضعين:

الأول: في الضربات، فقال مالك في روايةٍ وأحمد: تكفي ضربةٌ. وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى وصاحباه ومالك - في رواية «الموطأ» إلى أنَّه ضربتان. والتيمم بالضربتين جائزٌ عند أحمد رحمه الله تعالى أيضاً وإن كان المختار عنده ضربةً واحدةً.

والموضع الثاني الذي اختلفوا فيه: أنَّه إلى أين؟ فعند أحمد إلى الرسغين، وهو رواية عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى ذكره صاحب «مراقي الفلاح»، والمختار عندنا وعند الشافعيِّ رحمه الله تعالى أنَّه إلى المِرْفقين. وظاهرُ ما في «الموطأ» لمالك رحمه الله تعالى أنَّه يكونُ التيمم إلى المرفقين واجباً عنده أيضاً، لكنَّ الشارحين حملوه على الاستحباب[1].

---

(١) قلت: وكأني أرى القرآن يُبْهِم الأمر ليختلفوا فيه، واختلاف أمتي رحمة ولذلك خلقهم ويبقى الناس في فسحةٍ من الأمر، وإنما يريد الله بكم اليسر، فصرح في الوضوء بالغاية وقال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وسكت عنها في التيمم وقال: ﴿فَٱمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [المائدة: ٦] ولم يتعرض إلى الغاية فيه، وهذا مُشْعِرٌ بأن الصور كلها مُحتملة فَمَنْ شاء تيمم إلى الرُّسْغَين. ومَنْ شاء إلى المِرْفقين، ولذا ذهب إلى كلِّ احتمال من الاحتمالات إمامٌ من أئمة الدين، فقيل: ضربة، وقيل: ضربتان، وقيل: إلى الرُّسْغَين، وقيل: إلى المِرْفقين. ثم مَن اختار التيمم إلى المرفقين جاءت عنه الرواية بالرُّسْغَين أيضاً. وكأن الأئمة تختلف الرواياتُ عن إمامٍ واحد في مثل هذه المواضع لهذا أعني أن اللّٰه سبحانه لو أراد أن ينحصر الدينُ في صورةٍ واحدة لانحصر فيها، ولضاق به الأمر على الناس فأراد أن لا يكون في الدين من حرج. فكم من أشياء عَيَّنها وصرح بها، وكم مِن أشياء أبهمها وهو المَرْضي لا أنه بحسب الاتفاق، أو نحوٍ من قصور في العبارة والعياذ بالله، فإني رأيتُ كثيراً من العلماء يتأسفون في مثل هذه المواضع، وتتحدث بهم أنفسهم أن القرآن لو صرَّح لانفصل به الأمر، ولا يتوجهون إلى أن الله تعالى ليس غافلاً عن هذه الأشياء ولكنه أبهمها قصداً، ونَبَّه عليه في قوله: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] وعدَّ النبي ﷺ أعظمهم وزراً مَنْ حُرِّم بسؤاله شيءٌ لم يكن حراماً في الدين، فإنه هو الذي ضيَّق على الناس وهذه فائدة عظيمة تنفعك في القرآن في كثير من المواضع، ولم أر أحداً منهم نَبَّه عليها، ولكن شغلهم عنها الاستنصارُ لمذهبهم فقالوا: إن اللّٰه سبحانه لما ذكر الغاية في الوضوء وأطلقها في التيمم، كان الظاهر فيه التقييد بمثل ما في الوضوء، ولا أنكر هذا الاستنباط فليكن الأمر كما قالوه، ولكن الأهم منه أن يُنبهوا على هذا الصنيع لينفع في كثيرٍ من الآيات. وهذا لم يكن خاطري أبو عُذْرِهِ،=

ولنا ما أخرجه البَغَوي في قصة أبي الجُهَيم أنه ردَّ عليَّ السلامَ بعدما مسح بوجهه وذراعيه، وحَسَّنه، ثم اطلعت على إسناده بعد زمان فوجدت فيه راوياً ساقطاً، وهو إبراهيم بن محمد. ولنا أيضاً ما رواه الدَّارقطني عن جابر عن النبيِّ ﷺ قال «التيممُ ضربةٌ للوجه، وضربةٌ للذِّرَاعَين إلى المِرْفَقَين». واختُلِف في رَفْعِه وَوَقْفِهِ، قال الدَّارقطني: والصواب أنَّه موقوفٌ. ونقله الزَّيْلعي في تخريج «الهداية»، ولم يَنْقل فيه مَقولة الدارقطني، فكنت فيه متردداً لأني ما جربت عليه أنه يُخفي شيئاً ويَبْتُر النقل، حتى وجدتُ في «التلخيص»: قال الدَّارقطني: «رجاله ثقات» في الصلب، وفي الهامش. والصواب أنَّه موقوف، فعلِمْتُ أنه نقل ما كان في الصلب وترك ما كان في الهامش، ولم يدخله في الصلب.

أخرجه الطحاوي أيضاً عن جابر رضي الله عنه قال: أتاه رجلٌ فقال: أصابتني جنابةٌ، وإني تَمَعَّكْتُ في التراب، فقال: أصِرت حماراً؟ وضرب بيديه إلى الأرض فمسح وجهه، ثم ضرب بيديه إلى الأرض فمسح بيديه إلى المِرْفَقين، وقال: هكذا التيمم. والذي يقع في الخاطرِ أنَّه مرفوعٌ ومَن صوَّب وَقْفَه إنَّما حمله على ذلك إرجاعُ الضمير إلى جابر رضي الله عنه. وعندي مَرْجِعُه إلى النبي ﷺ، وإنما ينقل جابر رضي الله عنه ما كان جرى بين النبيِّ ﷺ وبين هذا الرجل من القصة[1]، ولنا ما رواه البَزَّار عن عَمَّار في قصة، وفيها: أَمَرَنا فَضَرَبْنا واحدة

= ولكنني كنت سمعته من شيخي رحمه الله تعالى في الآية التي في صلاة الخوف حيث تعرض القران لصفتها في الركعة الأولى، وأجمل في الثانية، وهي عين موضع الانفصال، فنبه هناك أنَّ الله أبقى لهم فيه مساغاً، ولذا ترك التصريح بعين ما كان ينفصل به الأمر، وهو الركعة الثانية، وسكت عن صفتها. وسيأتي ذكره مفصلاً إن شاء الله تعالى، وإنما أجريت تقريره ههنا من عند نفسي، وأحمد الله ربي على هذا الانتقال أيضاً، ثم إياك وأن تُنسب إليَّ ما لم أرِدْه، فإن المذهب عندي كما في الكتب وهو الذي ينبغي عليه العمل للمقلد، وإنما أردت الآن الكلامَ في الشرع الحاوي للمذاهب الأربعة دون خصوص الجزئيات، وإن عَجَزْتَ أن تفهم حقيقة المراد بعده أيضاً فأنت أعلم اهـ.

(١) قلت: ورأيت بعض القاصرين يقول: وكيف يصح إرجاع الضمير إليه ﷺ مع أنه ليس بمذكور في طريق من الطرق؟ قلت: وكأن هذا القائل غافل عن طريق الصحابة رضي الله عنهم، وعن طريق سَنَن الكلام، وليس عنده إلا مسائل هدايةِ النحو، ولا أدري ما الضيق في إرجاع الضمير إلى مَنْ دار ذِكْره فيما بينهم وكان في أذهانهم حاضراً كلَّ أوان. ثم ليس عند جابر رضي الله عنه صفة التيمم عن النبيِّ ﷺ على لفظ الدَّارقطني وكأنه أخذها عَمَّا كان في الطحاوي من الواقعة وفي آخره: وهكذا التيمم. ولا ريب في أن الأظهر أنه مرفوع ولذا لما نقل عنه صفة التيمم عند الدارقطني صرَّح بالرَّفْع مع أن سند ما وراء الدارقطني والطحاوي مُتَّحِد. فحديثه المختصر عند الدارقطني من أجَلِّ القرائن على أن ما عند الطحاوي مرفوع، لأن ما يتبادر إلى الذهن أن الحديث على وجهه كما في الطحاوي، ثم أخذ عنه صفة التيمم واكتفى بروايتها كما قالوا في روايةِ عمار: إن قوله: «إنما يكفيك الوَجْه والكَفَّيْنِ» روايةٌ بالمعنى، وحديثه على وجهه هو الذي فيه الإشارة إنما يكفيك هكذا، والتصرف بِمِثْله غيرُ نادر في الرواة، كحديث ابن عمر رضي الله عنه: «الوتر ركعة من آخر الليل»، إنما هو منقوض من حديثه الطويل في الوتر: «صلاةُ الليلِ مثنى مَثْنَى»، وفي آخره: «فليوتر بواحدة» وسيجيء تحقيقه، وأما الكلام فيما نحن فيه فلا يحتاج إلى شيء من هذا، فإنه لا ندرة ولا سترة في إرجاع الضمير إلى النبيِّ ﷺ في زمن الصحابة رضي الله عنهم، لكونه حاضراً بينهم في زمانهم ومكانهم، وإنما الأسف على مَن اعتاد الردَّ وظنه كمالاً اهـ.

للوَجْهِ، ثم ضربةً أخرى لليدين إلى المِرْفَقين. وحَسَّنه الحافظ في «الدراية»(١)، وهي تلخيص نصب الراية، للعلامة الزَّيلعي، وغلط الكاتب في اسمها فكتب «نصب الراية» مكان «الدراية».

٣٤١ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الحَكَمِ، عَنْ ذَرٍّ، عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبْزَى، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ قَالَ: قَالَ عَمَّارٌ لِعُمَرَ: تَمَعَّكْتُ، فَأَتَيتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: «يَكْفِيكَ الوَجْهُ وَالكَفَّينِ».

٣٤٢ ـ حدّثنا مُسْلِمٌ عَنْ شُعْبَةَ، عَنِ الحَكَمِ، عَنْ ذَرٍّ، عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ قَالَ: شَهِدْتُ عُمَرَ، فَقَالَ لَهُ عَمَّارٌ، وَسَاقَ الحَدِيثَ.

٣٤٣ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الحَكَمِ، عَنْ ذَرٍّ، عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبْزَى، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ عَمَّارٌ: فَضَرَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِيَدِهِ الأَرْضَ، فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَكَفَّيهِ.

٣٤١ ـ قوله: (يكفيك الوَجْهُ والكَفَّيْن) والظاهر أنْ يكون «والكفان» وقد مرَّ معنا مفصّلاً أنَّ هذا التعبير مستفاد من قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ على قراءةِ النصب، ولعله روايةٌ بالمعنى، وحكايةٌ للفعل بالقول وإنَّما كان أشار إليه كما في الرواية المارة: «إنما يكفيك هكذا» وكانت تلك إشارة إلى المعهود، ولِما عَلِمتَ من رواية الطحاوي تعدد الواقعتين، أمْكَن أن تجعل ما في قصة عمر وعمَّار رضي الله عنهما إشارةً إلى ما تعلم من صفته من قبل(٢). وإنما سلك النبيُّ ﷺ مَسْلَك

---

(١) قلت: وردَّ هذا المشغوف بالخلاف في هذا الموضع أيضاً، ولا أُحب أن أذكر اسمه فإنه امرؤٌ مَضَى لسبيله وأفضى إلى ما قدمه، ولا أريد الرد عليه ولا أراه أهلاً له، وإنما هَمّه في جميع كتابه تضعيفُ أحاديث الحنفية، ونَقْل الجروح فيمن وَثقهم أصحابُ الصَّنعة وردُّ بعض الأقوال على البعض، وهذا هو عِلْمُهُ لا غيرُ فلو كان هذا علماً لأمكن منه كلُّ أحد، ولا يسلم بِصَنِيعه هذا حديثُ أحدٍ من المذاهب الأربعة، وهل يريدُ رجلاً أكثر جرحاً من محمد بن إسحاق فما رأيه فيه؟ فالحاصل: أنا لم نلتفت إلى الرد عليه من قَبْل ولا أردنا أن نفعله فيما يأتي، ولكن جرى به القلم ههنا على حَيْفه حيث قال: إن صاحب «العَرْف الشَّذِي» لم ينقل كلام الحافظ بتمامه، وليس هذا من شأن أهل العلم. قلت: بل هو شأن أهل العلم أن ينقل ما حكم به ثم يُتْبع رأيه، فإن الحافظ رحمه الله لم يتكلم فيما بعده في إسناده وإنما تركه لمعارضة الروايات الأخرى عنه، وأنت تعلم أن باب المعارضة غير باب الإسناد، فالشيخ أراد النقل عن رأيه في حق الإسناد ثم مشى على رأي نَفْسِه فيما بعد، وأيُّ حاجة له أن ينقل رأيه في ما يتعلق بتعارُضه أيضاً. ثم هذا القائل لِفَرْط تَعَصُّبه لم يعرف أن ما في «العَرْف الشَّذِي» كله على طريق الدرس، الذي ربما يُذكر فيه أشياء ويُحذف أشياءُ باعتبار المخاطَب والوقت، بل قد يتفق مثله في التصانيف أيضاً، فحمله على أنه صنفه فأورد عليه ما أورد، مع أن «العَرْف الشَّذِي» وهذه المجموعة وأمثالهما كلها عبارة عن جَمْع أحد من تلامذته لما ألقى عليهم في درسه، لا أنه تصنيف مستقل أُريد به الاستيعاب بما في الباب، وإنما طولت فيه الكلام لأني رأيت آخرين أيضاً خبطوا فيه، ولم يفرقوا بين شأن الدرس والتصنيف، ولا حول ولا قوة إلا بالله. ا هـ.

(٢) قلت: والقرينة على أن الأصل في روايته هو التعليم بالإشارة، وأن التعليم بالقول رواية، بالمعنى ما عنه عند البخاري، فقال النبيُّ ﷺ: «إنما كان يكفيك هكذا»، فضرب النبيُّ ﷺ بكفيه الأرض... إلخ. ففيه ذِكْرُ التعليم القولي مع فِعْله ﷺ بالكفين، فلما كان ذِكْر الكفين جرى في ذيل فعله، وكان بياناً لقوله أخذه بعض الرواة في بيان القول، ثم رفعه، والله تعالى أعلم.

الاختصار والإشارة، لأنَّه كان بالغ فيه، فردَّ عليه فِعْلَه بأبلغ وجه، وقال: إنك تَمَعَّكْتَ مع أنه تَكْفِيك هكذا فقط، فليس هذا موضعَ تعليم فقط بل تعليمٌ مع الرد على مبالغته بأبلغ وَجْهٍ كما قال النبيُّ ﷺ في حديث جُبَير بن مُطْعِم حين تَماروا في الغُسْل: أما أنا فأفيض على رأسي ثلاثاً لا يريد بذلك الاقتصار عليه فقط، بل الردّ على المبالغات[1].

٦ ـ بابُ الصَّعِيدِ الطَّيِّبِ وَضُوءِ المُسْلِم يَكْفِيهِ مِنَ المَاءِ

وَقَالَ الحَسَنُ: يُجْزِئُهُ التَّيَمُّمُ مَا لَمْ يُحْدِثْ. وَأَمَّ ابْنُ عَبَّاسٍ وَهُوَ مُتَيَمِّمٌ. وَقَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ: لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ عَلَى السَّبَخَةِ، وَالتَّيَمُّمِ بِهَا.

ولعله اختار مذهب الحنفية وترك مذهب الشافعية ولذا لم يتعرض إلى تفصيل فيه: من كونه مُنْبِتاً أو لا. ولا عجب أن يكون إشارة إلى مسألة أخرى أيضاً، وهي أنها طهارة مطلقةٌ عندنا، وضروريةٌ عند الشافعية، فجعله وضوءَ المسلم فكان طهارةً مُطْلقة كالوضوء.

قوله: **(وقال الحسن)**... إلخ واعلم أنَّ رؤية الماءِ والقدرة على استعماله من نواقض التيمم عندنا، وعند أحمد نواقِضُه نواقضُ الوضوء فقط، وليست الرؤية من نواقضه، فكأنَّ المصنِّف رَحِمه الله تعالى أشار إلى مذهبه وتمسك بقوله ﷺ: «ما لم يُحْدِث».

قوله: **(وأَمَّ ابنُ عباس رضي الله عنه)** وأنكر محمد رحمه الله تعالى إمَامةَ المتيممِ للمتوضيء، كإنكاره إمامة القاعِدِ للقائم.

قوله: **(وقال يحيى بن سعيد)** أي القاضي، وليس بالقطان.

قوله: **(عَلَى السَّبَخَةِ)** فاكتفى بجنس الأرض، وترك تفصيل الشافعية كما مرَّ.

٣٤٤ ـ حدّثنا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفٌ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ، عَنْ عِمْرَانَ قَالَ: كُنَّا فِي سَفَرٍ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ، وَإِنَّا أَسْرَيْنَا، حَتَّى إِذَا كُنَّا فِي آخِرِ اللَّيْلِ، وَقَعْنَا وَقْعَةً، وَلَا وَقْعَةَ أَحْلَى عِنْدَ المُسَافِرِ مِنْهَا، فَمَا أَيْقَظَنَا إِلَّا حَرُّ الشَّمْسِ، وَكَانَ أَوَّلَ مَنِ اسْتَيْقَظَ فُلَانٌ ثُمَّ فُلَانٌ ثُمَّ فُلَانٌ ـ يُسَمِّيهِمْ أَبُو رَجَاءٍ فَنَسِيَ عَوْفٌ ـ ثُمَّ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ الرَّابِعُ، وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا نَامَ لَمْ يُوقَظْ حَتَّى يَكُونَ هُوَ يَسْتَيْقِظُ، لأَنَّا لَا نَدْرِي مَا يَحْدُثُ لَهُ فِي نَوْمِهِ، فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ عُمَرُ وَرَأَى مَا أَصَابَ النَّاسَ، وَكَانَ رَجُلاً

---

(١) قلت: وقوله: «اصنعوا كلَّ شيءٍ إلا النِّكاح» أيضاً من هذا الوادي عندي لم يرد بذلك بيانُ كلِّ ما يجوز له من امرأته، ولكنه أراد ـ والله تعالى أعلم ـ مخالفة اليهود، فشدد في التعبير فقط. وفهمه الصحابة رضي الله عنهم حقاً، ولذا قالوا: «أفلا نجامعهن»، وقد اختُلف في مراده، وفي طريق: «أفلا ننكحهن»؟، فمَنْ حمله على المجامعة في البيوت فلعله غَفَلَ عن هذا اللفظ، وإنما تبادروا إلى الإذن بالمجامعة، لأنهم فهموا أن القرآن نزل بخلافهم، فأرادوا أن يخالفوهم بأقصى ما يمكن، ولما كانت هذه المبادرة استعجالاً منهم بدون تفكر في قوله: ﴿فاعتزلوهن﴾، وكثيراً ما يعتري المرء عند الاستعجال في الامتثال ـ غضبَ عليهم النبيُّ ﷺ فاعلمه فإن طريق النبوة بين الإفراط والتفريط، والعدل في الرضا، والغضب والصدق في الجد والهزل.

جَلِيداً، فَكَبَّرَ وَرَفَعَ صَوْتَهُ بالتَّكْبِيرِ، فَمَا زَالَ يُكَبِّرُ وَيَرْفَعُ صَوْتَهُ بالتَّكْبِيرِ، حَتَّى اسْتَيقَظَ بِصَوْتِهِ النَّبِيُّ ﷺ، فَلَمَّا اسْتَيقَظَ شَكَوْا إِلَيهِ الَّذِي أَصَابَهُمْ، قَالَ: «لَا ضَيرَ - أَوْ لَا يَضِيرُ - ارْتَحِلُوا». فَارْتَحَلَ فَسَارَ غَيرَ بَعِيدٍ، ثُمَّ نَزَلَ فَدَعَا بالوَضُوءِ فَتَوَضَّأَ، وَنُودِيَ بِالصَّلَاةِ فَصَلَّى بالنَّاسِ، فَلَمَّا انْفَتَلَ مِنْ صَلَاتِهِ، إِذَا هُوَ بِرَجُلٍ مُعْتَزِلٍ لَمْ يُصَلِّ مَعَ القَوْمِ، قَالَ: «مَا مَنَعَكَ يَا فُلَانُ أَنْ تُصَلِّيَ مَعَ القَوْمِ؟» قَالَ: أَصَابَتْنِي جَنَابَةٌ وَلَا مَاءَ، قَالَ: «عَلَيكَ بالصَّعِيدِ، فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ». ثُمَّ سَارَ النَّبِيُّ ﷺ، فَاشْتَكَى إِلَيهِ النَّاسُ مِنَ العَطَشِ، فَنَزَلَ فَدَعَا فُلَاناً - كَانَ يُسَمِّيهِ أَبُو رَجَاءٍ نَسِيَهُ عَوْفٌ - وَدَعَا عَلِيّاً فَقَالَ: «اذْهَبَا فَابْتَغِيَا المَاءَ». فَانْطَلَقَا، فَتَلَقَّيَا امْرَأَةً بَينَ مَزَادَتَينِ، أَوْ سَطِيحَتَينِ مِنْ مَاءٍ عَلَى بَعِيرٍ لَهَا، فَقَالَا لَهَا: أَينَ المَاءُ؟ قَالَتْ: عَهْدِي بِالمَاءِ أَمْسِ هذهِ السَّاعَةَ، وَنَفَرُنَا خُلُوفاً، قَالَا لَهَا: انْطَلِقِي إِذاً، قَالَتْ: إِلَى أَينَ؟ قَالَا: إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَتِ: الَّذِي يُقَالُ لَهُ: الصَّابِىءُ؟ قَالَا: هُوَ الَّذِي تَعْنِينَ، فَانْطَلِقِي، فَجَاءَا بِهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَحَدَّثَاهُ الحَدِيثَ، قَالَ: فَاسْتَنْزَلُوهَا عَنْ بَعِيرِهَا، وَدَعَا النَّبِيُّ ﷺ بِإِنَاءٍ، فَفَرَّغَ فِيهِ مِنْ أَفْوَاهِ المَزَادَتَينِ، أَو السَّطِيحَتَينِ، وَأَوْكَأَ أَفوَاهَهُمَا، وَأَطْلَقَ العَزَالِيَ، وَنُودِيَ فِي النَّاسِ: اسْقُوا وَاسْتَقُوا، فَسَقَى مَنْ شَاءَ، وَاسْتَقَى مَنْ شَاءَ، وَكَانَ آخِرُ ذَاكَ أَنْ أَعْطَى الَّذِي أَصَابَتْهُ الجَنَابَةُ إِنَاءً مِنْ مَاءٍ، قَالَ: «اذْهَبْ فَأَفْرِغْهُ عَلَيكَ». وَهِيَ قَائِمَةٌ تَنْظُرُ إِلَى مَا يُفْعَلُ بِمَائِهَا، وَايمُ اللَّهِ، لَقَدْ أُقْلِعَ عَنْهَا وَإِنَّهُ لَيُخَيَّلُ إِلَينَا أَنَّهَا أَشَدُّ مِلأَةً مِنْهَا حِينَ ابْتَدَأَ فِيهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «اجْمَعُوا لَهَا». فَجَمَعُوا لَهَا مِنْ بَينِ عَجْوَةٍ وَدَقِيقَةٍ وَسُوَيقَةٍ، حَتَّى جَمَعُوا لَهَا طَعَاماً، فَجَعَلُوهَا فِي ثَوْبٍ، وَحَمَلُوهَا عَلَى بَعِيرِهَا، وَوَضَعُوا الثَّوْبَ بَينَ يَدَيهَا، قَالَ لَهَا: «تَعْلَمِينَ، مَا رَزِئْنَا مِنْ مَائِكِ شَيئاً، وَلكِنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي أَسْقَانَا». فَأَتَتْ أَهْلَهَا وَقَدِ احْتَبَسَتْ عَنْهُمْ، قَالُوا: مَا حَبَسَكِ يَا فُلَانَةُ؟ قَالَتِ: العَجَبُ، لَقِيَنِي رَجُلَانِ، فَذَهَبَا بِي إِلَى هذا الَّذِي يُقَالُ لَهُ الصَّابِىءُ، فَفَعَلَ كَذَا وَكَذَا، فَوَاللَّهِ، إِنَّهُ لأَسْحَرُ النَّاسِ مِنْ بَينِ هذهِ وَهذهِ - وَقَالَتْ بِإِصْبَعَيهَا الوُسْطَى وَالسَّبَّابَةِ، فَرَفَعَتْهُمَا إِلَى السَّمَاءِ تَعْنِي: السَّمَاءَ وَالأَرْضَ - أَوْ إِنَّهُ لَرَسُولُ اللَّهِ حَقّاً. فَكَانَ المُسْلِمُونَ بَعْدَ ذلِكَ يُغِيرُونَ عَلَى مَنْ حَوْلَهَا مِنَ المُشْرِكِينَ، وَلَا يُصِيبُونَ الصِّرْمَ الَّذِي هِيَ مِنْهُ، فَقَالَتْ يَوْماً لِقَوْمِهَا: مَا أُرَى أَنَّ هؤُلَاءِ القَوْمَ يَدَعُونَكُمْ عَمْداً، فَهَل لَكُمْ فِي الإِسْلَامِ؟ فَأَطَاعُوهَا فَدَخَلُوا فِي الإِسْلَامِ.

قَال أبو عبد الله: صَبَأَ خَرَجَ من دِينٍ إلى غيره. وقال أبو العالية: الصابئين فِرقةٌ مِنْ أَهْلِ الكتاب يَقْرؤون الزَّبورَ. [الحديث ٣٤٤ - طرفاه في: ٣٤٨، ٣٥٧١].

٣٤٤ - قوله: (كنَّا في سَفَرٍ) . . . إلخ وهذه واقعة التعريس، واختُلف فيها على أربعة أوجه: فقيل: إنَّه عند رجوعه من خيبر، وقيل: في غزوة أولات الجيش، وقيل: في قُفُوله من غزوة تَبوك، وقيل: من الحديبية. أقول: وأقطع على أنَّها واقعة واحدة لا أنها واقعات عديدة،

وإنما الاختلاف من الرواة في تعيينها والأرجح عندي أنه واقعة خيبر. وما عند أبي داود أنها في غزوة «مؤتة» فغلط، لأنَّ النبيَّ ﷺ لم يكن في تلك الغزوة.

قوله: (لا ضَيْرَ) واعلم أنَّ النقصان في الأمور الدينية على نحوين: الأول: من جهة النية، والثاني من جهة وجود الشيء. والمُنْتَفى ههنا هو الأول فلا ضَيْر من تلقاء النية، أما النقصان باعتبار وجود الشيء فقد وجد، فمعناه لا إثم وإن فاتتهم الصلاة.

قوله: (ارْتَحلوا) قال الشافعية: وإنَّما أمرهم بالارتحال لأنه كان مكاناً حَضَره الشيطان. قلنا: وما لكم تفرُّون من مكان الشيطان ولا تفرُون من زمانه، فكلا الأمرين مَرْعيَّان: مكان الشيطان، وزمانه. وقد رُوي: أنَّ الشمسَ تَطْلُع بين قَرْنَي الشيطان، ثم لا أدري أنَّهم قالوه جواباً فقط أو المسألة عندهم تَرْك الصلاة في مكان الشيطان؟ ولم أر في هذا الباب منهم إلا ما كتبه ابن حجر المكي الشافعيّ في «الزواجر» وهو غير الحافظ رحمه الله تعالى: أن تَرْكَ مكان المعصية من مُكَمِّلات التوبة.

قوله: (فَصَلَّى بالنَّاس) وفي كتاب «الآثار»: أنه جهر فيها أيضاً، فعُلم منه أنه ينبغي الجَهْر في قضاء الجهرية، وليست تلك المسألة إلا في هذا الكتاب. وفيه اختلاف لمشايخ الحنفية. والأرجح عندي ما قررت، ثم إذا فاتته الجماعة هل يجب عليه ابتغاء الجماعة في مسجد آخر غير مسجده؟ فالظاهر أنه لا يجب عليه، ولا يبقى عليه وجوبُ الجماعة بعد فواتها، نعم لا شك في الاستحباب. وفي هذه الواقعة تصريح بأن النبي ﷺ قضى سُنَّة الفجر قبل ركعتيه.

قوله: (قال أبو العالية)... إلخ. قال البيضاوي: إن الصابئين كانوا عُبَّاداً للنجوم. وقيل: إنهم كانوا يُنْكِرون النبوة، وكانوا على مُضَادَّة الحنفية، ثم صار من ألقاب الذمّ.

قلت: وقد تحقق عندي من التاريخ أنَّ العربَ كانوا يُلَقِّبون أنفسهم بالحَنِفِيَّة، وبني إسرائيل بالصابئية، وكان بنو إسرائيل يعكسونه. ونقل الشهرستاني مناظرتهم في نحو خمسين ورقةً، ويفهم منه أنهم كانوا يُنْكِرون النبوة. ومرَّ عليه الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى وقال: إنهم كانوا من الفلاسفة، وزعم أنهم كانوا فرقة من أهل الكتاب لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا﴾ [البقرة: ٦٢] الآية، حيثُ سَوَّى فيه أمرَهم وأمرَ أهلِ الكتاب، ووعد بالأجر لِمَنْ آمن منهم كما وعد لليهود والنصارى فهو صريحٌ في كونهم أهلَ الكتاب، لأنه ذَكر إيمانَ بعضهم.

وقال آخرون: إنَّ المرادَ بِمَن آمن: مَنْ يؤمن في المستقبل، وحينئذٍ لا يكون فيه دليل على كونهم كتَابِيين. ويكون المعنى: أنَّ الفوزَ بالآخرة لا يختص بجماعة دون جماعة، ولكن مَنْ يؤمن بالله ورسوله فله النجاة سواء كان يهودياً، أو نصرانياً، أو غيرهما، وليس كما يزعمه اليهود والنصارى أنَّ الآخرةَ تَخْتَص بهم، ففيه تفصيلٌ بعد الإجمال. وقد مرَّ معنا في كتاب الإيمان في باب «الدِّين يُسْر» إن «مَنْ آمن» الثاني استئناف عندي، وقد مرَّ في موضع أنَّ الصابئين عندي مِمَّن

كانوا يريدون تسخيرَ عالم الأمر بنوع من الرياضات، كتسخيرنا الأجنة بالأعمال الحنيفية، فإنه تخشُّع وتَذَلُّل وتَمَسْكُن وتَضَرُّع من تلك الجهة، وأداء لوظيفة العبودية فقط بدون نية تسخير.

قوله: (أَصْبُ) أَمِل. وستعلم أن الإمام الهُمام له شَغَفٌ باللغة فنبه ههنا على الفرق بين المهموز والناقص.

٧ ـ باب إِذَا خَافَ الجُنُبُ عَلَى نَفسِهِ المَرَضَ أَوِ المَوْتَ، أَوْ خَافَ العَطَشَ، تَيَمَّمَ

وَيُذْكَرُ: أَنَّ عَمْرَو بْنَ العَاصِ أَجْنَبَ فِي لَيلَةٍ بَارِدَةٍ، فَتَيَمَّمَ وَتَلَا: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَلَمْ يُعَنِّفْ.

٣٤٥ ـ حدّثنا بِشْرُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، هُوَ غُنْدَرٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ سُلَيمَانَ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ: قَالَ أَبُو مُوسى لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ: إِذَا لَمْ يَجِدِ المَاءَ لَا يُصَلِّي؟ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: لَوْ رَخَّصْتُ لَهُمْ فِي هذا، كَانَ إِذَا وَجَدَ أَحَدُهُمُ البَرْدَ قَالَ هكذا، يَعْنِي تَيَمَّمَ، وَصَلَّى. قَالَ: قُلتُ: فَأَيْنَ قَوْلُ عَمَّارٍ لِعُمَرَ؟ قَالَ: إِنِّي لَمْ أَرَ عُمَرَ قَنِعَ بِقَوْلِ عَمَّارٍ.

٣٤٦ ـ حدّثنا عُمَرُ بْنُ حَفصٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي عن الأَعْمَشُ قَالَ: سَمِعْتُ شَقِيقَ بْنَ سَلَمَةَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسى، فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسى: أَرَأَيتَ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، إِذَا أَجْنَبَ فَلَمْ يَجِدْ مَاءً، كَيفَ يَصْنَعُ؟ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: لَا يُصَلِّي حَتَّى يَجِدَ المَاءَ. فَقَالَ أَبُو مُوسى: فَكَيفَ تَصْنَعُ بِقَوْلِ عَمَّارٍ، حِينَ قَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «كَانَ يَكْفِيكَ؟» قَالَ: أَلَمْ تَرَ عُمَرَ لَمْ يَقْنَعْ بِذلِكَ؟ فَقَالَ أَبُو مُوسى: فَدَعْنَا مِنْ قَوْلِ عَمَّارٍ، كَيفَ تَصْنَعُ بِهذِهِ الآيَةِ؟ فَمَا دَرَى عَبْدُ اللَّهِ مَا يَقُولُ، فَقَالَ: إِنَّا لَوْ رَخَّصْنَا لَهُمْ فِي هذا، لأَوْشَكَ إِذَا بَرُدَ عَلَى أَحَدِهِمُ المَاءَ أَنْ يَدَعَهُ وَيَتَيَمَّمَ. فَقُلتُ لِشَقِيقٍ: فَإِنَّمَا كَرِهَ عَبْدُ اللَّهِ لِهذا؟ قَالَ: نَعَمْ.

قوله: (وَيُذْكَرُ أَنَّ عَمْرَو بنَ العاص)... إلخ. وحديثه في السنن، وهكذا المسألة عندنا. ثم إن التيمم من الجنابة لا ينتقض إلا عن موجِبات الجنابة، ولا ينتقض عن نواقض الوضوء.

٣٤٥ ـ قوله: (حدثنا بِشْر بن خالد)... إلخ. وفيه قصة أبي موسى رضي الله عنه، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما، والترتيب فيه ليس على وجهه، كالترتيب فيما ذكره عن محمد بن سلَّام، والترتيب الصحيح فيما حدثه عمر بن حَفْص رضي الله عنه.

وحاصله: أنَّ ابن مسعود رضي الله عنه لما أنكر التيمم من الجنابة أورد عليه أبو موسى قِصة عمر وعمار رضي الله عنهما، ثم لما أجاب عنه ابن مسعود رضي الله عنه وقال: إن عمر رضي الله عنه لم يَقْنَع بقوله، أورد عليه الآية الدالة على التيمم من الجنابة، وحينئذ لم يَدْرِ ابنُ مسعود رضي الله عنه ما يقول، والتجأ إلى إظهار مُضْمَرِه، وصرَّح بأنَّ إنكارَه لأجل المصلحة، لا لإنكاره التيممَ رأساً. وانكشف به أنَّ إنكار عمر رضي الله عنه أيضاً كان من هذا القبيل عنده،

فما نسب الترمذي إليهما ليس بصحيح، وكذا عُلم منه أنَّ الملامسة عنده محمولةٌ على الجِماع وإلا لم ترد عليه الآية أصلاً، ولقال: إنَّ التيمم في الآية ليس من الجنابة، بل من مسّ المرأة فتقديره على أنَّ الآية وردت في حكم التيمم من الجنابة دليلٌ على أنَّ الملامسة عنده هي الجِماع، لا كما نسب إليه أبو عمر فهو أيضاً مَحَلُّ تَرَدُّد.

واعلم أنَّه قد وقعت أغلاطٌ كثيرة في نقل مذاهب الصحابة رضي الله عنهم، لأنها غيرُ مخدومة، وليس جميعها متوارثة بالعمل، فأخذوها من مقولتهم فقط. ومعلوم أنه لا يحصل شيءٌ من النقل فقط، وإنما يُفهم الشيء بعد الممارسة، ولا تكون إلا بعد العمل بها كما رأيت ههنا، فنسبوا إنكار التيمم إلى ابن مسعود رضي الله عنه مشياً على اللفظ فقط، وهو قوله: «لا يصلي حتى يجد الماء»، مع أنك إذا حققت الأمر استبنت أنه لا يُنكِره أصلاً. ثم إذا نُسب إليه الإنكار من الجنابة فُرِّع عليه أنَّ الملامسة عنده في معنى مسِّ المرأة. هذه كما ترى كلُّها تفريعاتٌ على لفظه فقط، وقد كشفنا لك وجهه، وهذا هو وجه اختلافهم في حجية الوِجادة عندي، لأنها أخذٌ من الكتاب، ومعلوم أن الكتاب ليس كالخطاب، ولذا أقول، إنه لو أقام بحقه ومارسه حتى أدركه بما فيه، كان حجة قطعاً.

٨ ـ بابُ التَّيَمُّمُ ضَرْبَةً

٣٤٧ ـ حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ سَلامٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ شَقِيقٍ قَالَ: كُنْتُ جالِساً مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسى الأَشْعَرِيِّ، فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسى: لَوْ أَنَّ رَجُلاً أَجْنَبَ، فَلَمْ يَجِدِ المَاءَ شَهْراً، أَمَا كَانَ يَتَيَمَّمُ وَيُصَلِّي؟ فَكَيفَ تَصْنَعُونَ بِهذِهِ الآيَةِ فِي سُورَةِ المَائِدَةِ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٦]؟ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: لَوْ رُخِّصَ لَهُمْ فِي هذا، لأَوْشَكُوا إِذَا بَرُدَ عَلَيهِمُ المَاءُ أَنْ يَتَيَمَّمُوا الصَّعِيدَ. قُلتُ: وَإِنَّمَا كَرِهْتُمْ هذا لِذَا؟ قَالَ: نَعَمْ. فَقَالَ أَبُو مُوسى: أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عَمَّارٍ لِعُمَرَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَاجَةٍ، فَأَجْنَبْتُ فَلَمْ أَجِدِ المَاءَ، فَتَمَرَّغْتُ فِي الصَّعِيدِ كَمَا تَمَرَّغُ الدَّابَّةُ، فَذَكَرْتُ ذلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: «إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَصْنَعَ هكذا» فَضَرَبَ بِكَفِّهِ ضَرْبَةً عَلَى الأَرْضِ، ثُمَّ نَفَضَهَا، ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا ظَهْرَ كَفِّهِ بِشِمَالِهِ، أَوْ ظَهْرَ شِمَالِهِ بِكَفِّهِ، ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ؟ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: أَلَمْ تَرَ عُمَرَ لَمْ يَقْنَعْ بِقَوْلِ عَمَّارٍ؟ وَزَادَ يَعْلَى: عَنِ الأَعْمَشِ، عَنْ شَقِيقٍ قَالَ: كُنْتُ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسى، فَقَالَ أَبُو مُوسى: أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عَمَّارٍ لِعُمَرَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَنِي أَنَا وَأَنْتَ، فَأَجْنَبْتُ، فَتَمَعَّكْتُ بالصَّعِيدِ، فَأَتَينَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْنَاهُ، فَقَالَ: «إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هكذا» وَمَسَحَ وَجْهَهُ وَكَفَّيهِ وَاحِدَةً؟

٩ ـ باب

٣٤٨ ـ حدّثنا عَبْدَانُ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَوْفٌ، عَنْ أَبِي رَجَاءٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ حُصَينٍ الخُزَاعِيُّ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَأى رَجُلاً مُعْتَزِلاً، لَمْ يُصَلِّ فِي

القَوْمِ، فَقَالَ: «يَا فُلَانُ، مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ فِي القَوْمِ؟» فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَصَابَتْنِي جَنَابَةٌ وَلَا مَاءَ، قَالَ: «عَلَيْكَ بالصَّعِيدِ، فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ».

وهذا الترتيب أيضاً مقلوب، حيث ذكر فيه قصة عمر وعمَّار رضي الله عنهما بعدما كشف عن مراده، مع أنه لا إيراد عليه حينئذ، لأنه إذا أقر بالتيمم من الجنابة فما الإيراد عليه بقصتهما؟

قوله: ضربةٌ وقد مرَّ معنا أنه وإن اكتفى بالضربة ههنا لكنه مختصر، والجمهور ذهبوا إلى الضربتين كما في الروايات المفصَّلات، فلا يُقْضى بالإجمال على التفصيل ألا ترى أنه ذُكِر في هذه الرواية أخصَر مِمَّا ذكره في عامة الروايات، فقال: «ثم مَسَح بها ظَهْرَ كَفِّه بشماله»، فلم يذكر مسح الكفين بتمامها أيضاً، وليس هذا مذهباً لأحد فاعلمه، فإنه يفيدك في دَعْوى الاختصار في تلك الروايات، والله تعالى أعلم.

انتهى بحسن توفيق الله تعالى الجزء الأول من كتاب «فيض الباري على صحيح البخاري» من أمالي إمام العصر المُحدِّث الشيخ أنور الحنفي الدُّيُوبندي رحمه الله

ويليه الجزء الثاني وأوله: كتاب الصلاة

* * *

فهرس المحتويات

FAYḌUL – BĀRI ALA ṢAḤĪH AL–BUḪĀRI

Explanation of the correct traditions of Al-Buḫāri

by

Moḥammad Anwar Al- Kašmīri

Edited by

Moḥammad badr ʿAlem Al- Mīrtahi

VOLUME I

DAR AL-KOTOB AL-ILMIYAH
Beirut-Lebanon